Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus 13 neu untersucht

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität zu Kiel

Vorgelegt von

Friedrich Busch

aus Ilsenburg

Gedruckt bei C. Bertelsmann Gütersloh . 1938

Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus 13 neu untersucht

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität zu Kiel

Vorgelegt von

Friedrich Busch

aus Ilsenburg

Gedruckt bei C. Bertelsmann Gütersloh . 1938

Referent: Professor D. Schniewind

Mündliche Prüfung am 19. Februar 1936



„Summa est, ne ex debili et caduco Ecclesiae statu interitum coniiciant, sed potius sperent immortalem gloriam, ad quam Dominus cruce et aerumnis suos praeparat. Nam quod Paulus (II. Kor. 4, 16) de singulis membris affirmat, in toto corpore impleri oportet.“ (Calvin, Evangelienharmonie zu Matth. 24, 32 ff)

Vorbemerkungen.

1. Die sogenannte Parusierede der Synoptiker, die von der „letzten, bösen Zeit“ spricht, hat selbst oft an dem Leiden teilbekommen, das sie der Gemeinde geweissagt hat. Zuletzt hat die neuere Exegese in ihren maßgebenden Vertretern innerhalb von Mk 13 so viel teils jüdisches, teils hellenistisches Gut feststellen wollen, daß schließlich aus dem ganzen Kapitel kein Stück mehr mit Übereinstimmung und nur wenige Verse von der Mehrheit „echt“ genannt wurden. Kleine Einzelbeobachtungen häuften sich mehr und mehr und wurden um so heftiger diskutiert, je mehr man auf den großen Rahmen einer einheitlichen Verkündigung des Evangelisten verzichten zu müssen glaubte. So drängt sich mit Gewalt die Frage auf: Was wollte der Evangelist? Brachte er das „jüdische“ und „hellenistische“ Gut in ein Verhältnis zum Ganzen, als er dem Kapitel in seinem Werk einen Platz gab? Wie wäre jenes Verhältnis zu beurteilen?

2. Eins wird jedem Leser von Mk 13 deutlich sein: *Wenn* es eine Möglichkeit gibt, Mk 13 mit jenen schlichten und praktischen Worten Jesu (etwa aus Mt 6) *zusammen* und zur wechselseitigen Erläuterung zu betrachten, so daß alle Worte der Evangelisten wirklich von *einem* Evangelium zeugten, — es müßten jene praktischen Worte eine unerhörte Umwälzung in sich tragen, zugleich aber müßten die Worte aus Mk 13, für viele scheinbar nur phantastische Zukunftsgemälde, eine unerhört praktische Bedeutung haben.

3. Die ungeheure Fülle der Literatur, in der zu Mk 13 Stellung genommen wird, ist schwer zu übersehen. Trotzdem wurde wenigstens die Bemühung um ein umfassenderes Bild alles in Frage Kommenden als notwendige Voraussetzung dieser Arbeit angesehen. Doch mußte die Darstellung dieses Bildes

sich sehr bescheiden, nur weniges konnte ausgewählt werden, nicht eben das Beste und Originalste; es mußte das Typische und das Ziel des Ganzen im Auge behalten werden. Das Ziel war nicht nur das Verständnis von Mk 13, sondern die Erweiterung des Verständnisses für die synoptische Eschatologie und die Verkündigung Jesu, der Apostel, der Kirche. Aber der Weg zum Ziel mußte die Exegese bleiben. Deshalb blieb die exegetische Arbeit im Vordergrund, während die Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Eschatologie und Theologie, wie die des Lebens Jesu in dem Referat zurückgestellt wurden.

4. Innerhalb des Kapitels wurde bewußt auf Vollständigkeit des Referats und auf Gleichmäßigkeit in der Exegese aller Verse verzichtet. Das Paradigmatische wollte herausgestellt sein. — Die synoptische Vergleichung mußte als selbstverständlich gelten; so ist auch im Folgenden die Beobachtung der Seitenreferenten selbstverständlich, auch dort, wo scheinbar nur von Markus die Rede ist. Sie wurden nur dort ausdrücklich angeführt, wo sie an solchen Punkten abweichen oder erläutern, die in dem jeweiligen Zusammenhang bedeutsam waren.

5. Diese Arbeit ist im wesentlichen schon vor einigen Jahren entstanden. So ist es zu erklären, wenn sie in manchen Partien die neueste Literatur nicht in dem Maße ausgewertet hat, wie es zu erwarten wäre. Ihre Wurzeln hat sie in neutestamentlichen Seminarübungen über Mk 13, die im Winter 1930/31 in Königsberg von Herrn Professor D. Schniewind abgehalten wurden. Was der Verfasser ihm verdankt, ist mehr, als ein kurzes Wort an dieser Stelle zum Ausdruck bringen kann.

6. Wenn da oder dort eine echte — oder vermeintliche Entdeckerfreude der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung ein zu lautes Pathos gegeben haben sollte, möge es der freundliche Leser gütig übersehen.

Inhalt.

Literatur.

(Im Folgenden wird zitiert mit den in Klammern gesetzten Abkürzungen.)

Kommentare:

Catenae in Evangelia S. Matthaei et S. Marci ed. Cramer 1840.
C. F. Nösgen, Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas, 1886.
B. Weiß, Das Matthäusevangelium, 9. Aufl., 1898 (Mt).
Ders., Die Evangelien des Markus und Lukas, 9. Aufl. 1901 (Mk-Lk).
A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II 1899.
H. J. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 1 Abt. 1 Die Synoptiker, 3. Aufl. 1901.
H. B. Swete, The gospel according to St. Marc, 1902.
J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, 1903 (Mc).
Ders., Das Evangelium Matthäi, 1904 (Mt).
Ders., Das Evangelium Lucae, 1904 (Lk).
A. Merx, Das Evangelium des Matthäus, 1902.
Ders., Die Evangelien des Markus und Lukas, 1905.
J. Weiß, in „Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt usw.," 1. Aufl., 1906. 3. Aufl., herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller, 1917.
A. Loisy, Les évangiles synoptiques, I 1907, II 1908.
Ders., Marc, 1911.
G. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, 1910.
M. J. Lagrange, L'évangile selon Saint Marc, 1911.
F. Spitta, Die synoptische Grundschrift, 1912.
A. H. M'Neile, The gospel according to St. Matthew, 1915.
Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas, 3. u. 4. Aufl., 1920.
Ders., Das Evangelium des Matthäus, 4. Aufl. 1922.
E. P. Gould, St. Marc, 1921.
W. C. Allen, St. Matthew, 3. Aufl. 1922.
E. Klostermann, Das Markusevangelium, 2. Aufl. 1926 (Mk).
Ders., Das Matthäusevangelium, 2. Aufl 1927 (Mt).
Ders., Das Lukasevangelium, 2. Aufl. 1929 (Lk).
B. H. Streeter, The four gospels, a study of origins, London (Macmillan) 1926.
C. G. Montefiore, The synoptic gospels, edited with an introduction and a commentary. Second edition, 2 Voll. London (Macmillan) 1927.

A. Plummer, St. Luke, 5. Aufl. 1928.
Joh. Jeremias, Das Evangelium nach Markus, 1928.
A. Drews, Das Markusevangelium, 2. Aufl. 1928.
A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929 (Mt).
Ders., Der Evangelist Lukas, 1932 (Lk).
Ders., Erläuterungen zum Neuen Testament, 4. Aufl. 1928.
F. Hauck, Das Evangelium des Markus, 1931.
J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, 1933 (Mk).
Ders., Das Evangelium nach Matthäus, 1937 (Mt).
E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 1937.

Literatur zur Synoptikerfrage:

G. Dalman, Die Worte Jesu, I (1898); 2. Aufl. 1930.
W. Wrede, Das Messiasgeheimnis, 1901.
J. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903.
E. Wendling, Urmarkus, 1905.
Ders., Die Entstehung des Marcusevangeliums, 1908.
A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913 (5. Aufl. 1933).
A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, II) 1907.
J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl. 1911.
O. Bauernfeind, Die literarische Form des Evangeliums, 1915.
Th. Soiron, Die Logia Jesu (Neutest. Abhandl. VI 4), Münster, 1916.
M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, (1919) 2. Aufl. 1933.
K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919.
Ders., Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in Festschrift, H. Gunkel dargebracht, 2. Teil, 1923, 50—135.
R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931 (1. Aufl. 1921).
Ders., Jesus, 1926.
W. Bußmann, Synoptische Studien, I 1925, II 1929, III 1931.
L. Koehler, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments, 1927.
J. Schniewind, Zur Synoptikerexegese, Theol. Rundschau, Neue Folge, 2. Jahrgang 1930, 129—189 (Synoptiker).
E. Klostermann, Evangelien, synoptische, Art. in RGG II, 1928, 422ff.

Sonstige neutestamentliche Literatur:

D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, I 1835, II 1836.
Ch. H. Weiße, Die evangelische Geschichte, 2 Bde. 1838.
H. Ewald, Die drei ersten Evangelien, 1850.
C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864.
T. Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2. Aufl. 1864.

W. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873.
E. Haupt, Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1894.
P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, 5. Aufl. 1931.
Ders., Einleitung in das Neue Testament, 5. Aufl. 1930.
Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde. 1921/23.
M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, 2. Aufl. 1925.
J. Schniewind, Euangelion (Beitr. z. F. chr. Th., 2. R. Bd. 13) I 1927.
A. Schneider, Gesammelte Aufsätze, 1929 (Jahrbuch des Theol. Seminars, Posen).
G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT., 1933ff (Näheres s. Anm.).
G. Hölscher, Der Ursprung der Apokalypse Markus 13, Theol. Blätter, 1933, Nr. 7, 193—202.
W. G. Kümmel, Die Eschatologie der Evangelien, Theol. Blätter, 1936, Nr. 9/10, 225—241.
R. Bultmann, Reich Gottes und Menschensohn, 1937, Heft 1.

Judaika und Religionsgeschichtliches:

H. Holtzmann, Judentum und Christentum, 1867.
W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, I 1884, II 1890 (T).
Ders., Die Agada der Palästinensischen Amoräer, I 1892, II 1896, III 1899 (P).
H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, (1. Aufl. 1895) 2. Aufl. 1921.
W. Bousset, Der Antichrist, 1895.
Ders., Kyrios Christos, 2. Aufl. 1921.
Ders., Die Religion des Judentums, 3. Aufl. herausg. von H. Greßmann, 1926 (Bousset-Greßmann).
G. Kittel, Groß ist der Friede (Saat auf Hoffnung 57, 109—124), 1920.
Ders., Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926.
R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.
Ders., (und H. H. Schaeder), Studien zum antiken Synkretismus, 1926 (Reitzenstein-Schaeder).
P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922ff.
E. Norden, Agnostos Theos, 1923.
A. Deißmann, Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923.
C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1924.
J. Levi und L. Goldschmidt, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, I—IV 1924.
L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 8 Bde. 1925.
G. Foot Moore, Judaisme in the first Centuries of the Christian Era, Cambridge (U. S. A.), 2 Bde. 1927.

J. Jeremias, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum (Bericht über den zweiten deutschen Theologentag in Frankfurt a. M.) 106—119, 1929.

H. Greßmann, Der Messias, 1929.

P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (2. Aufl. des Werkes „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba"), 1934.

Ders., Die Biblischen Altertümer, 1925.

Weiteres in den Anmerkungen.

Erstes Kapitel.

Die Geschichte der Forschung in ihren Grundproblemen.

1. Die Fragestellung.

Der gegenwärtige Stand der Erforschung von Mk 13 ist zum großen Teil ein Produkt einer sehr langen und komplizierten Auslegungsgeschichte. Die Geschichte der Evangelienexegese überhaupt ist schon so alt wie der Text selbst, sie beginnt für uns bei den Textvarianten und Paralleltexten. Doch hat die heute noch weithin herrschende Problemstellung im wesentlichen ihren Ursprung im Jahre 1778, in dem Lessing als Opponent gegen die Orthodoxie das 7. Fragment des Reimarus veröffentlichte, der es gewagt — und dann doch nicht gewagt hatte, den Bau der Kirche als einen Trug zu bezeichnen, weil sie gegründet sei auf die Parusieerwartung, sich aber seit der Zeit der betrügerischen Apostel das Nichteintreffen nicht eingestehe. Reimar war keine isolierte Erscheinung. Nachdem durch die orthodox versteinerte Verbalinspirationslehre das Interesse vom Inhalt der Bibel als Wort Gottes subjektivistisch abgelenkt war auf den psychologischen Vorgang der prophetischen Konzeption, erwachten an dieser „Offenbarung" historische Zweifel, die mit dem Hinweis auf die Verbalinspiration mehr wachgehalten als gestillt wurden. Es begann der unselige Streit zwischen Goeze und Lessing um die Möglichkeit einer Identifizierung von Bibel und Wort Gottes, bei dem beide an ihrem Ort recht hatten, ein Streit, der typisch war, kommen mußte und für viele Theologen heute noch nicht klar entschieden ist. Die Reimarusfragmente sind nur ein typisches, das klassische Dokument für die historistische und psychologistische Auflösung des Begriffs der Offenbarung. Und von Anfang an steht hier

im Mittelpunkt die eschatologische Haltung Jesu. Hier mußten sich alle übrigen Probleme der Evangelienforschung entscheiden: Schweitzer[1]) nennt die Erforschung des Lebens Jesu „die größte Tat der deutschen Theologie", „eine einzigartig große Wahrhaftigkeitstat"[2]), weil sie es gewagt hat, das für Schweitzer negative Ergebnis an den Tag zu bringen, das sich ergibt aus dem Nebeneinander der Tatsachen des Kreuzes und der eschatologischen Aussagen Jesu, die Jesus für jeden, der sich wie Schweitzer dem Bekenntnis der Evangelisten verschließt, als einen Gescheiterten erscheinen lassen. Schweitzers dramatische Darstellung zeigt, wie sich gerade an der Eschatologie bei den Exegeten der „Herren eigner Geist" als solcher enthüllt.[3]) Seitdem Lessing begonnen hatte, zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion zu unterscheiden und aus Jesus einen „praktischen Lehrer der Unsterblichkeit"[4]) zu machen, hörten die Versuche nicht mehr auf, eine Lehre Jesu zu konstruieren, die von ihrem Lehrer unabhängig war. Das bedeutete in jedem Fall: Beseitigung der eschatologischen Aussagen in den neutestamentlichen Texten. Nur von hier aus sind die so mannigfach variierten Arbeiten an Mk 13 verständlich und die immer neuen Versuche, in diesem Kapitel den Bestand des „Echten" auf ein Minimum zu beschränken. Allerdings zeigte die unlösliche Verknüpfung der eschatologischen Aussagen Jesu mit seiner übrigen Botschaft stets wieder die Unmöglichkeit solcher Konstruktionen. Es ist bezeichnend, daß schon in jenem ersten Kampf um diese Frage der vielgeschmähte, „verbohrte" Pastor Goeze hier klar und deutlich die Situation erkennt[5]): Es gehört zu dem Treffendsten in seiner Polemik gegen Lessing,

---

[1]) S. 1.

[2]) S. 632. Eine breit angelegte Übersicht über die Lage der Forschung gibt F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936. Er schließt sich dem in mancher Hinsicht fruchtbaren methodischen Programm der „Motivforschung" an (G. Aulén); das Werk ist für die Theologiegeschichte bedeutsam, führt aber die exegetische Forschung nicht viel weiter.

[3]) Schweitzer zeigt im einzelnen, wie jede Deutung aus heterogenen Prinzipien hier zuschanden wurde.

[4]) Erziehung des Menschengeschlechts, § 58.

[5]) E. Schmidt, Goezes Streitschriften gegen Lessing, 1893, 48.

wenn er nicht die unchristliche Humanitätsreligion Lessings bekämpft, sondern sie nur als solche zu entlarven sucht, indem er fragt, was denn von der „Religion Christi" in den Evangelien überhaupt „übrigbleibe", wenn man von dem absehe, was Lessing als „christliche Religion" zusammengefaßt hat, von dem Glauben an Jesus als Christos, an Jesus als die Verwirklichung aller eschatologischen Erwartung.

Diese Frage steht seither über der gesamten Evangelienforschung mit ihren Versuchen, Jesus ohne das Christusbekenntnis zu verstehen. Der gegenwärtige Stand der Forschung scheint hinzudrängen zu einem notwendigen Verzicht auf dieses durch die Art der Quellen unmöglich gemachte Verständnis. Über die Versuche der Auslegungswissenschaft im einzelnen soll im Verlauf der weiteren Abhandlung referiert werden. Bei dem summarischen Überblick an dieser Stelle können nur die typischen Experimente herausgegriffen werden, und zwar unter zwei Gesichtspunkten:

a) die Verkennung der eschatologischen Aussagen,
b) die Verkennung der Aussagen über den leidenden Messias.

2. Die Verkennung der eschatologischen Aussagen.

Das einmal wachgerufene historische Interesse hatte bald auch der Auslegung von Mk 13 reiche Anregungen gegeben. Die Frage nach dem zeitlichen Aufriß war gestellt, der Zusammenhang mit der Botschaft Jesu überhaupt und mit dem AT war erwogen (Bahrdt, Eckermann, Jahn, Schott, Hengstenberg, Paulus, Olshausen). Es galt, endgültig die Verständnislosigkeit der Orthodoxie[1]) für viele eschatologische Aussagen des NT, auch für Mk 13 zu überwinden. Tatsächlich aber umgingen die maßgebenden Exegeten die Aufgabe. Es ging in der Folgezeit gerade von der historisch bedeutsamsten und einflußreichsten Hypothese eine Lähmung der Forschung aus:

[1]) Vgl. Althaus Urteil über die Eschatologie der altprotestantischen Theologie (RGG II, 2. Aufl. 1928, S. 349): „Die Erwartung des Reiches verkümmert."

Der „Entdecker der Markushypothese“[1]), Weiße, brachte die Auslegung des Kapitels auf ein totes Gleis durch seinen Versuch, die von Strauß in ihrer Bedeutung herausgestellte eschatologische Predigt Jesu geistig umzudeuten. Das bedeutete der Orthodoxie gegenüber eher einen Rückschritt als einen Fortschritt. „Durch die fixe Idee, sie sei berufen, die Originalität Jesu zu verteidigen, dadurch daß sie ihm eine moderne Umdeutung und Vergeistigung der eschatologischen Gedankenwelt unterschiebt, hat die Markushypothese die Leben-Jesu-Forschung in unglaublicher Weise aufgehalten.“[2]) Der Name Menschensohn wird für Weiße zum Ausdruck der „ganzen Vergeistigung der Messianität“. Er hat zahlreiche Nachfolger gehabt: die „liberalen Leben Jesu“ sahen zwar, daß die Evangelien notwendig eine Distanzierung von seiner jüdischen Umwelt fordern. Aber sie hielten diese Distanzierung von der „sinnlich-apokalyptischen“, „jüdisch-partikularistischen“ Gedankenwelt nur durch die Unterschiebung einer geistig-sittlichen Tendenz für möglich. Schweitzer redet von einem „Kampf der Markushypothese gegen die Eschatologie“.[3]) Nachdem Strauß die eschatologischen Stellen als die gesichertsten herausgestellt hatte, war dieser Kampf verfehlt. Aber für Strauß war eine Frage unlösbar geblieben: die Bedeutung der Leidens- und Auferstehungsworte. Vergeblich hatte er zur Erklärung nach der Gestalt eines leidenden Messias in der vorchristlichen, jüdischen Literatur gesucht. Weiße und seine Nachfolger haben das Verdienst, hier wenigstens eifrig eine Lösung gesucht zu haben. Weiße wendet gegen das einfache, eschatologische Verständnis des Begriffs „Menschensohn“ die Tatsachen ein, die später Wrede unter dem Begriff „Messiasgeheimnis“ zusammengefaßt hat. Die Liberalen suchen das Problem durch ihre Darstellung des „Entwicklungsganges Jesu“ zu lösen. — Wie schon die literarkritische Markushypothese so mußte auch in der Folgezeit die Literarkritik, die freilich auch selbständige Fortschritte machte, doch meistens als Mittel zum Zweck der vorgefaßten Tendenz dienen. Weiffenbach gibt in seinem Werk

---

[1]) Schweitzer S. 135. [2]) Ebd. S. 138. [3]) Ebd. S. 204ff.

über den Wiederkunftsgedanken Jesu in einem ausführlichen Referat ein plastisches Bild von den zahlreichen Versuchen,[1]) die gemacht worden sind, um die Schwierigkeit, die Mk 13 einer geistigen Umdeutung der eschatologischen Worte Jesu in den Weg legte, zu beseitigen. Es kann kein Zufall sein, daß die meisten dieser Arbeiten kurz vor und in die Zeit fallen, in der die „liberalen Leben Jesu" entstanden. Die Einzelheiten zeigen das deutlich; es seien nur einige exegetische Beispiele aus Weißes Arbeit genannt: Er hält zwar die einzelnen Sprüche für echt, aber er will die eschatologischen Aussagen „nicht ohne symbolischen Nebensinn" verstanden wissen. Weil sich Jesus eine gewisse „Liberalität des Gebrauchs" alttestamentlicher Stellen verstattet habe. In diesem Sinn deutet Weiße die danielischen Bilder in Mk V. 14 und 26. Unter den „Schwangeren" versteht er die, „welche noch innerhalb der alten Ordnung schaffen oder erzeugen wollen", unter „Winter" eine „rauhe, unwirthbare Zeit, die keine Früchte für den Geist trägt"; unter „Sabbath" eine „Zeit, wo gefeiert wird, wo es nichts Rechtes zu thun giebt".[2]) Die für die Exegese von Mk 13 einflußreichste unter jenen Arbeiten stammt von Th. Colani. Er will den Sinn der eschatologischen Aussagen Jesu auf die Weissagung einer schnellen und erfolgreichen Heidenmission beschränken. Er erkennt aber, daß hierfür die Umdeutung nicht genügt. Und „ist man auf anderem Wege zur Überzeugung gekommen, daß Jesus nicht jüdisch-eschatologisch predigte, so gibt es nur ein Mittel, damit (nämlich mit den eschatologischen Logien) fertig zu werden: sie kritisch aus den Texten zu eliminieren".[3]) So hat Colani aus der auch sonst verbreiteten Neigung heraus, „die Beobachtung eines Tatbestandes sofort mit ätiologischen Theorien zu vermengen",[4]) in Mk 13 jene „kleine Apokalypse" entdeckt, deren Existenz seither nur von einer Minderheit der Exegeten bezweifelt worden ist. Diese

[1]) Weiffenbach S. 32—135: über monographische Aufsätze von Scherer, Pfleiderer, Kienlen; vgl. die Werke von Weiße, Colani, Keim, Volkmar, Geß, Weizsäcker.

[2]) Weiße I, S. 592. 596. [3]) Schweitzer S. 224.

[4]) Schlatter, Mt 3; vgl. auch S. IX.

Entdeckung bot die Möglichkeit, dem Kapitel zu nehmen, was kantig und hart war. „Die kleine Apokalypse", „dieses Gedicht",[1]) wurde zu einem von jenen exegetischen Dogmen, die sich mit großer Zähigkeit fortpflanzen, auch wenn ihre Begründung, die in der Tradition nicht weitergegeben wird, längst hinfällig geworden ist. Unter den Beweisgründen Colanis war der wesentlichste die vorausgesetzte Behauptung,[2]) Jesus könne nichts zu tun gehabt haben mit dem „genre apocalyptique". Nachdem Colani die Apokalypse „entdeckt" hatte, mühte sich Weizsäcker,[3]) die Grenzen abzustecken und die These näher zu begründen. Unter der von ihm gemachten Voraussetzung, daß jeder jüdische Ton der Predigt Jesu unwürdig sei, mußte die jüdische Parallele, die er in dem Fragment einer Henochapokalypse (Barnabasbrief IV 15) zu finden glaubte, viel für die Unechtheit der apokalyptischen Worte in Mk 13 beweisen. Tatsächlich aber blieb die Abgrenzung des Echten willkürlich. Bis in die neusten formgeschichtlichen Untersuchungen[4]) und in die angelsächsische Literatur ist die These von der „little apocalypse" gewandert, obwohl sie in dieser Form für ganz willkürlich gelten muß, selbst wenn gewisse jüdische Bestandteile nachgewiesen wären. Und so konnte diese These auch ihre ursprüngliche Aufgabe, Jesus von der Eschatologie zu distanzieren, in der Folgezeit nicht mehr restlos erfüllen. Schon Weiffenbach[5]) klärte manches, indem er versuchte, wenigstens eine klare Herausstellung der Grenze zwischen Judentum und Jesus zu finden.[6]) Den Wiederkunftsgedanken stellte er als den unaufgebbaren Kern der eschatologischen Predigt Jesu heraus. Aber weil ihm der Gedanke an einen Irrtum Jesu „etwas Herbes und Verletzendes" zu haben schien, fand er als Lösung die Kombination

---

[1]) Wendling, Entst. S. 155 Anm. 2.

[2]) Colani S. 201—210, besonders 207.

[3]) Weizsäcker, Untersuchungen S. 121ff., 479.

[4]) Bultmann, Gesch. S. 129; vgl. Bultmann, Reich Gottes und Menschensohn, S. 33.

[5]) S. 372ff.

[6]) Tatsächlich mußte auch er große Stücke aus Mk 13 als unechte, apokalyptische „Ornamentik" ausscheiden (vgl. S. 361).

der Wiederkunftsreden mit den Auferstehungsweissagungen. Im Anschluß an Schleiermacher[1]) gab er durch geistige Umdeutung einen „Erklärungsversuch dafür, wie die ursprüngliche Identität der Wiederkunfts- und Auferstehungsverkündigungen sich in der evangelischen Überlieferung verwischen konnte".[2]) Am Ende seiner Schrift stellt er dankbar fest, daß auf dem von ihm „eingeschlagenen Wege jener Irrtum Jesu tatsächlich und vollständig verschwindet".[3]) Seine sachgemäße Absicht scheiterte an dem psychologisierenden und apologetischen Ansatz. Aber ein Teil der eschatologischen Aussagen der Evangelien wird als unveräußerliche Substanz des Ganzen erkannt. Die Bedeutung der eschatologischen Vorstellungswelt für die Synoptiker überhaupt wird wenigstens gesichtet. — Einen Fortschritt bedeutete die Theorie,[4]) die Jesus zwar nicht von allen eschatologischen Aussagen distanzierte, aber die Apokalyptik schon in ihrer vorchristlichen Gestalt als die Folge eines Vergeistigungsvorgangs ansah. Aber zugleich wurde damit der alte Irrweg erneuert. Doch daneben erstand dem eschatologischen Verständnis von der Dogmengeschichte her ein Gegner: Die Auseinandersetzung Schweitzers mit Harnack[5]) zeigt das eigentliche Problem der Exegese. Harnack scheidet bei der Begründung der Grundthese in seinem „Wesen des Christentums" alle eschatologischen Partien aus.[6]) Jener Kampf ist deshalb so aussichtslos, weil beide, auch Schweitzer, das Verständnis für die Kontinuität zwischen AT, Jesus und der Kirche verloren haben. Die Substanz des Kerygma wird übersehen, wo es entweder von der spätjüdischen Apokalyptik aus (Schweitzer) oder von der griechischen Kirche und dem 19. Jahrhundert aus (Harnack) gedeutet wird. Das „Schöpferische" in den Evangelien wird am falschen Ort gesucht, wenn es in der Ver-

---

[1]) Schleiermacher schloß aus der Tatsache, daß aus den Tagen der Auferstehung kein Bericht einer Wiederholung der Wiederkunftsverheißung vorliege, daß diese ursprünglich von der geistigen Gegenwart gemeint seien (Weiffenbach S. 376ff.).

[2]) Weiffenbach S. 410ff. [3]) Ebd. S. 424.

[4]) Schweitzer S. 240: Bousset. [5]) Ebd. S. 246.

[6]) Vgl. M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen, 2. Band, 1908, S. 56.

geistigung oder Versittlichung gesehen wird. Verwandt sind die Versuche, in den Evangelien einen „germanischen Jesus" zu finden. Hier wirkt Schweitzers klares Urteil, gerade weil es schon älter ist als 20 Jahre, befreiend. — Es ist das bleibende „Verdienst der eschatologischen Schule, daß sie die moderne, Geschichte treibende Theologie zwingt, ihr Eigenes als Eigenes zu offenbaren."[1]) Die Geschichte der Exegese von Mk 13 redet zu diesem Problem am lautesten durch das, was in ihr immer wieder niedergehalten und verschwiegen wurde. Wenn Bousset, als der Typus einer Forschergeneration, den eschatologischen Kernbegriff „Menschensohn" in seiner Bedeutung für das genuine Kerygma auf ein Minimum einschränkt, wenn Wrede, Wellhausen und Bultmann seine ursprüngliche Beziehung auf die Person Jesu leugnen, dann wird das immer erkauft durch jene literarkritische Ausscheidung der wichtigsten eschatologischen Stücke (neben Mk 13 Parr. auch der wesentlichsten Stücke aus Lk 12 und 17).[2]) Daraus ergibt sich für die Exegese die Aufgabe, wenigstens den Versuch zu machen, diese Stücke zunächst im Zusammenhang des ganzen von den Evangelisten dargebotenen Kerygma zu verstehen, im Zusammenhang mit der Botschaft vom Leiden.

3. Die Verkennung der Aussagen über den leidenden Messias.

Solange die Verteidiger des Jesusglaubens zum Zweck der Verteidigung den eschatologischen Kern der Botschaft Jesu preisgaben, war es nicht erstaunlich, wenn gerade die genialen Skeptiker, die um der Wahrhaftigkeit willen die gewohnten Bahnen verließen, diesen Kern am deutlichsten zur Darstellung brachten: Reimar, Strauß (vgl. auch Renan), Schweitzer. Und ein Urteil darüber, inwieweit z. B. die Irrtümer Reimars dessen eigene Schuld waren, steht niemand zu.

---

[1]) Schweitzer S. 244.

[2]) Vgl. Bousset, Kyrios Christos 10. 15. In seinem „Antichrist" (5) schreibt Bousset schon: „Die heute Mode gewordene literarkritische Forschung wird sich eine starke Beschränkung gefallen lassen müssen. Man muß endlich aufhören, mit dem Messer zu schneiden und mit roher Hand die Quellen zu zerreißen."

Denn die These Harnacks von der Hellenisierung des Evangeliums hat mindestens insofern ihre Richtigkeit, als der Prozeß der „Verkirchlichung", d. h. Verweltlichung des Evangeliums bis in die Zeit des Protestantismus hinein weithin ein Vorübergehen an den eschatologischen Aussagen Jesu in sich schloß. Sonst hätten nicht gerade an diesem Punkt so viele von der Kirche verschieden beurteilte Bewegungen, die gegen das landläufige Kirchentum protestierten, Wurzel finden und sich ihres Biblizismus rühmen können: von der Zeit des Montanismus bis zu den Schwärmern der Reformationszeit, bis zu innerkirchlichen Bewegungen, die von Männern wie Bengel,[1]) Roos,[2]) Blumhardt und ihren Nachfahren ausgingen. Jedenfalls glaubte Reimar in dem orthodoxen locus de novissimis nicht dasselbe zu finden wie in den Worten Jesu. So kam er darauf, so deutlich zwischen der Lehre Jesu und der seiner Apostel einen Unterschied zu machen. Mit einer für manchen späteren Theologen beschämenden Schärfe erkennt er, daß es keinen Jesusglauben gibt, der sich nicht klar wird über die Konsequenzen der Tatsache, daß sich der Jesus der Evangelien als der rex Judaeorum, als eschatologische Erscheinung be-

[1]) Es ist eine theologiegeschichtlich viel zu wenig beachtete Tatsache, daß derselbe Bengel, der den ersten ernsthaften, wenn auch nach modernem Urteil verunglückten Versuch einer biblischen Eschatologie nach der Zeit der Orthodoxie machte, in vielen seiner Arbeiten (in seiner Evangelienharmonie speziell für die Evangelien) in erstaunlich originaler Weise um echtes historisches Verständnis der Texte rang.

[2]) Magnus Friedrich Roos, einer der „württembergischen Väter", das Vorbild J. T. Becks, und sein ins Theosophische abschweifender Geistesverwandter Oetinger nahmen die durch die Vorläufer des Pietismus in Holland bewahrte, reformierte Tradition, wie sie ein Coccejus pflegte, auf und legten mit ihrem Verständnis für die Einheit in der historischen Mannigfaltigkeit der Bibel den Grund für eine echte biblische Theologie, insbesondere auch für eine zusammenfassende Betrachtung der eschatologischen Aussagen des A.T. und N.T. Zugleich aber gaben sie eine noch heute bedeutsame Grundlage für die notwendige Kritik an jeder falschen Orthodoxie, die durch Systeme die lebensvolle Mannigfaltigkeit der Bibel ersetzen zu können glaubt.

Vgl. z. B. M. F. Roos, Christliche Glaubenslehre, 3. Aufl., mit einem Vorwort von J. T. Beck, Stuttgart 1860; M. F. Roos, Die Lehre und Lebensgeschichte Jesu Christi, Tübingen 1847.

zeichnet hat. Und umgekehrt zeigt er, daß das nomen Christi keine Bedeutung haben konnte, wo diese eschatologische Botschaft ihren Sinn verloren hatte. Wie sehr der Verlust des Christusbekenntnisses und des Verständnisses für jene Botschaft Hand in Hand gehen muß, zeigt noch deutlicher von der anderen Seite aus D. F. Strauß. Der Schlußabschnitt seines Leben-Jesu-Werkes stellt das „letzte Dilemma" dar, das sich für ihn ergibt aus den beiden Voraussetzungen, daß 1. die Kirchenlehre seit der Zeit der Apostel fälschlich eine „Einheit der göttlichen und menschlichen Natur" in der Person Jesu behauptet, deren „individuelle"[1]) Realisierung in einzigartiger Beschränkung an dieses „eine Exemplar"[2]) gebunden ist, daß 2. Strauß' philosophische Grundlage, die diese Lehre ausschließt, für ihn indiskutabel ist. Die erste Voraussetzung gewinnt er vor allem aus der Erkenntnis, daß die Machtansprüche Jesu und seine Lehre untrennbar verbunden sind mit der Verheißung eines eschatologischen Eingreifens Gottes, durch die sich Jesus eschatologisch-messianische Würde beilegen konnte, „ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen".[3]) Strauß gibt der Tendenz seines genialen Vorläufers ihre konsequente Fortsetzung: Die Behauptung von einem Betrug der Apostel, der darin bestand, daß nach dem Scheitern der Messiashoffnung im Tode Jesu die Anbetung dieser göttlichen Würde im Christusnamen gefordert wurde, ist „von niemand schneidender ausgesprochen worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten".[4]) Warum Strauß dieser Behauptung beipflichten muß, ergibt sich aus seiner zweiten Voraussetzung. Es steht für ihn fest, daß nicht die Menschheit eines Individuums sündlos sein kann, daß aber die Menschheit als solche „unsündlich", ihr Entwicklungsgang „ein tadelloser ist". Die Person des Christus muß er preisgeben, denn für ihn ist das „der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee ... gesetzt wird". Was die Apostel

---

[1]) Strauß II, S. 733. [2]) Ebd. II, S. 734/5.
[3]) Strauß I, S. 493. [4]) Ebd. II, S. 345.

verkünden, „ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert".[1]) Der Hinweis auf diese Sätze ist notwendig, weil die seitherige Evangelienforschung zum großen Teil nichts anderes ist als der immer neue Versuch, an dem hier erkannten Dilemma vorbeizukommen. Strauß war zwar vorsichtig und hütete sich in seiner Auslegung von Mt 24 vor endgültigen Aussagen über die Worte Jesu, die das Verhältnis zwischen seinem Tod und seiner Verherrlichung betrafen; aber mit einer Deutlichkeit, die viele spätere Versuche einer idealistischen Deutung Jesu hätte unmöglich machen müssen, sah er, daß aus der Substanz der Evangelien der Begriff „Menschensohn" nicht herauszutrennen war und daß dieser Begriff die Verheißung eines Kommens „in Herrlichkeit" und die Verheißung der eschatologischen Basileia in sich schloß. Der Stand der Forschung ist nach einem Jahrhundert der in vielen Richtungen vagierenden Forschungen — abgesehen von Einzelergebnissen — wieder derselbe. Für Schweitzer ist das Ergebnis im Grunde das gleiche wie für Reimar und Strauß: Ihnen allen scheint ein Verständnis der Quellen nur möglich unter Anerkennung der Tatsache, daß das Leiden Jesu ein Scheitern seiner Verkündigung bedeute. Demgegenüber wurde bei den übrigen Forschern vielfach versucht, die Lehre Jesu nach Möglichkeit so darzustellen, daß sie vom Leiden Jesu und von der Eschatologie unabhängig wurde, oder aber, wie oben gezeigt, die Eschatologie innerhalb der Lehre Jesu so überzeitlich zu deuten, daß sie vom Tode Jesu nicht berührt wurde, — besonders nachdem sich seit J. Weiß die Erkenntnis, die schon für Strauß feststand, durchgesetzt hatte: daß nämlich die eschatologischen Stellen nicht die zweifelhaftesten, sondern die sichersten sind. Manche Bemühungen, die verschiedenen Motive der synoptischen Predigt zu einer historisch möglichen Kombination zu vereinigen, blieben erfolglos.[2]) Daraus zog

---

[1]) Strauß II, S. 734/5.

[2]) Wenn z. B. Wellhausen (Lukas S. 118) aus Lk 21, 25—28 eine ursprünglich christliche Vorstellung herausliest, nach der die Erlösung nicht durch den Tod Jesu, sondern durch die Parusie erfolge, setzt dies eine Zerschlagung des einheitlichen Kapitels voraus, die den Gehalt des Evangeliums willkürlich verkürzt.

Wrede folgende Konsequenz: Die Bedeutung einer konkreten Beziehung der messianischen Aussagen auf Jesus ist zu leugnen, ebenso die Bedeutung des Todes Jesu für seine Predigt. Die Messias- und Leidensworte gehören zwar zusammen, haben aber — so sagt er — beide ihre Quellen in der Gemeinde. Seine These wird unterstützt durch die religionsgeschichtliche Schule, die die Erklärung für das Aufkommen des „Mythos" vom Sterben und Wiederaufleben anbietet, ohne aber eine Erklärung für die eigenartige Verbindung dieses Mythos mit der Predigt Jesu geben zu können.[1]) Als notwendiges Ergebnis dieser ganzen Forschungsgeschichte zieht Schweitzer dieselbe Konsequenz wie Wrede, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Er erkennt die Untrennbarkeit von Leidensverkündigung und Eschatologie in der Predigt Jesu an, aber wieder unter dem Vorbehalt, daß die Leidenspredigt für die Jünger keine Bedeutung gehabt habe, daß Jesus die „vormessianische Drangsal" auf sich allein konzentriert, „sie für die andern außer Kraft gesetzt, aufgehoben"[2]) habe. D. h. Schweitzer bringt im Gegensatz zu den liberalen „Leben Jesu" Eschatologie und Leidensbotschaft innerhalb der Lehre Jesu in Einklang; er erkennt, wie tief die Predigt vom Peirasmos[3]) als „messianischer Drangsal" in der Botschaft Christi verankert ist; aber dann distanziert er diese Lehre wieder streng von dem Kerygma der Evangelien als ganzem, indem er behauptet, Jesus habe für seine eigene Person den Peirasmos angekündigt, nicht aber für die Gemeinde. Und was er zuvor bei Colani ironisch kritisiert hat,[4]) nämlich die literarkritische Eliminierung eines Textstückes, das Schwierigkeiten bereitet, auf Grund einer vorgefaßten Meinung, wiederholt er später,[5]) nur daß Colani wenigstens versucht hatte, nachträglich literarische Gründe beizubringen, während Schweitzer seine Operation ohne Angabe einer Begründung vollzieht. Einerseits hält er an den Stücken, die in sein

---

[1]) Vgl. Schniewind, Synoptiker S. 181: Bousset versucht, „die geschichtliche Gestalt Jesu grundsätzlich von den Prädikaten zu lösen, die ihm jeweilig beigelegt werden. Das will aber nirgend gelingen."

[2]) Schweitzer S. 434. [3]) Ebd. S. 411.

[4]) Schweitzer S. 224. [5]) Ebd. S. 434.

System passen, — wie Mt 10 — in einer Weise fest, die an die hartnäckigsten Traditionsfreunde (z. B. Zahn) erinnert und die der Literarkritik stracks zuwiderläuft; andererseits streicht er gerade Mk 13, das Kernstück der synoptischen Eschatologie, ohne dies irgendwie als literarische Möglichkeit zu erweisen. In überzeugenden Urteilen über den Gesamtaufriß des Markusevangeliums zeigt er, daß Mk 13 nichts anderes ist als eine Explikation des allgemeinen Leidensgedankens in Mk 8, 34ff. Ihn will er aber streichen. Deshalb heißt sein Urteil — übrigens in einer kurzen Fußnote[1]): Man sieht, „daß das Stück Mk 8, 34 nach der Eröffnung von Caesarea Philippi unmöglich ist. Es setzt noch den allgemeinen Leidensgedanken voraus. Aus demselben Grunde können auch die Leidens- und Drangsalsverheißungen in der synoptischen Apokalypse Mk 13 nicht von Jesus sein."[2])

Viele Exegeten von Mk 13 fürchten nichts mehr als eine „dogmatische" Exegese, selbst wenn die betreffende Dogmatik nicht mehr sein wollte als nur ein Ergebnis der Exegese. In dieser Furcht aber flüchten sie sich zu einer Auslegungskunst, die „dogmatisch" in viel gefährlicherem Sinn genannt werden muß, weil sie zum Maß und Kriterium nicht den Text, sondern ihre Vermutungen wählt.

Als Ergebnis kann im Blick auf Mk 13 auch hier nur wieder dieselbe Forderung gestellt werden wie schon oben: Vor die kritische Frage nach der Lehre Jesu in ihrem historischen Ver-

---

[1]) Schweitzer S. 434.

[2]) Vgl. P. Feines Kritik an Schweitzer (Heinrici-Festschrift, Unters. z. N. T., herausgeg. von H. Windisch, Heft 6, 1914, S. 201ff.).

Die Streichung des Grundgedankens von Mk 13 durch A. Schweitzer ist um so auffälliger, als er selbst energisch Front macht „gegen die von der historisch-kritischen Forschung so gut wie allgemein geübte Methode, in eklektischem Verfahren aus den Synoptikern den brauchbaren historischen Stoff zu gewinnen" (vgl. P. Feine a. a. O. S. 203). — In dem 1926 in den „Theol. Studien und Kritiken" erschienenen Aufsatz (E. Barthel, Albert Schweitzer als Theologe) heißt es S. 451: „Die Stärke der Position Schweitzers ist die, daß er die Überlieferung der beiden ältesten Evangelien als vollständig authentisch gelten lassen kann." Im Blick auf Mk 13 hat diese Position eine empfindliche Lücke.

hältnis zu der Lehre der Synoptiker muß wenigstens ein Versuch gestellt werden, das Verhältnis der wichtigsten Motive innerhalb der Synoptiker (Eschatologie, Jesu Leidensweissagung über sich selbst, allgemeine Leidensweissagung) einheitlich zu sehen und die Möglichkeit zu prüfen, ob nicht diese synoptische Botschaft in ihrem sachlichen Gehalt als die Botschaft Jesu betrachtet werden kann.

Zweites Kapitel.

Die literarkritische und formgeschichtliche Erforschung der Synoptiker und Mk 13.

1. Forschungen zur Geschichtsquelle.

Die literarkritischen Beobachtungen zu unserem Kapitel, die sich aus der Vergleichung der drei Synoptiker ergeben, richten nur im Zusammenhang mit den Ergebnissen der literarkritischen Arbeit an den Synoptikern überhaupt etwas aus. Diese können deshalb im Folgenden nicht unbeachtet bleiben. Mk 13 gibt reiche Gelegenheit zu Beobachtungen; die gegenseitigen Beziehungen der drei Synoptiker sind mannigfaltig: Deutlich zeigt sich die Existenz der beiden primären Quellen — besser Traditionen: Q (Redensammlung) und G (Geschichtsquelle). Der Aufbau der Rede, die Perikopenfolge stammt aus G. Bis auf den Schluß (V. 33—37) hat Markus keinen Vers, der nicht in Wortlaut und Wortfolge einige Entsprechungen in der Matthäusparallele hätte. Nur Mk V. 9—13 steht bei Matthäus an einer andern Stelle, Mt 10, 17—22. (Um so beachtlicher und bezeichnender für die Art der „literarischen" Abhängigkeit ist es, daß nur ein Vers, Mk V. 17, sich ganz wörtlich bei Matthäus wiederfindet.) Auch Lukas folgt im großen dem Markus. Nur an einer Stelle ist der Parallelismus der drei Evangelisten gestört, und zwar eben dort, wo offensichtlich dieselbe Tradition querläuft, die Matthäus an die Markusrede anschließt: Mt 24, 37 ff hat seine Entsprechung in Lk 17, und ebenso ist Mt 24, 26—28 mit Lk 17 verwandt, während gerade hier die Markusparallele fehlt. Es zeigt sich also die Spur von Q neben G. Auf die Frage nach dem Grund dafür, daß Lukas keine Parallele zu Mk V. 21—23 bringt, gibt es zunächst im wesentlichen zwei Möglichkeiten

der Antwort (die weiteren Ergebnisse sollen hier angefügt werden):

1. Die Geschichtsquelle, die Lukas vorfand, enthielt die Verse, aber Lukas ließ sie hier aus, weil er eine Dublette zu der ähnlichen Stelle Lk 17, 23 vermeiden wollte. Bußmann[1]) hält dem entgegen, daß beide Dubletten doch etwas ganz verschiedenes aussagten. Aber daß sie für das Empfinden der Evangelisten zusammengehörten, könnte Matthäus beweisen, der die Verse, die Lukas aus Q in 17, 23f. 37 bringt, in Mt 24, 23—28 eingereiht hat. Die Einreihung an dieser Stelle könnte also die Dublettenfurcht und infolgedessen eine Auslassung des Lukas wahrscheinlich machen. Für Bußmann spricht jedoch Soiron, der diese Einreihung nun auch als Beispiel für die von ihm nachgewiesenen Gedächtniszusammenhänge wählt und behauptet,[2]) Mt V. 23—25 passe schlecht zu V. 26ff. Jedenfalls ist es richtig, daß mit größter Wahrscheinlichkeit der mit *ἰδοῦ* eingeleitete Doppelsatz in V. 23 in seinem „Stichwort = Zusammenhang" mit V. 26 die Zusammenreihung bewirkt hat und daß die Verse bei Lukas in glaubwürdigerer Umrahmung stehen.[3]) Soiron zieht aus diesem und parallelen[4]) Beispielen den Schluß (gegen Harnack und B. Weiß), die Annahme einer „Spruchquelle" sei unmöglich, weil diese imaginäre Quelle durch die in ihr herrschenden, aber bei Lukas und Matthäus verschiedenen Gedächtniszusammenhänge sich selbst aufgelöst habe.[5]) Demnach sind die Logien, so folgert er,[6]) „auf dem Wege der mündlichen Tradition ... in die Evangelien gelangt. Dadurch bieten sie eine starke Garantie ihrer Zuverlässigkeit und Echtheit." Für die Verse Mt 24, 23ff beweist in unserer Frage die Markusparallele also die Zugehörigkeit zum „ursprünglichen" Bestand der Parusierede.[7]) Diese massivere Form der Hypothese zeigt ein katholisches, unverhüllt apologetisches Interesse an der „Echtheit" der Überlieferung, das die

---

[1]) I, 18. [2]) S. 70. [3]) Soiron S. 47.

[4]) Das Verhältnis zu Lukas ist in Mt 24, 27. 33ff. 42ff. das gleiche (Soiron S. 48, 143, 124).

[5]) Soiron S. 138. [6]) S. 170. [7]) Soiron S. 47.

Grenze des Bewiesenen, Glaubwürdigen überschreitet. Aber obwohl ein vorliterarischer Gedächtniszusammenhang zwischen Mt V. 23 und 26 nicht bewiesen werden kann, ist er doch sehr wahrscheinlich.

Die Betrachtung dieses Zusammenhangs sollte die Möglichkeit beweisen, daß Lukas Mk 13,21 ff auslassen durfte, weil er in Lk 17, 23 wenn nicht eine Dublette, so doch ein verwandtes Wort sehen konnte. Aber gerade jene Betrachtung hat dazu geführt, von unserem Matthäus-Text aus einem Gedanken größte Wahrscheinlichkeit beizumessen, den schon vor Jahren Loisy folgendermaßen formuliert hat[1]): „Es kann zwischen der ursprünglichen Logia-Sammlung und unseren kanonischen Evangelien Mittelglieder gegeben haben und hat es gegeben; es können und müssen vor Matthäus und Lukas andere Kombinationen von Markus und Logia existiert haben, und Matthäus könnte sehr wohl das Endergebnis einer ziemlich komplizierten Arbeit sein, von der Lukas irgendeine Stufe gekannt haben kann, wiewohl er die Schlußredaktion nicht gekannt hat." Damit bieten sich kompliziertere und zugleich reichere Möglichkeiten der Erklärung für das Fehlen jener Lukas-Parallele. Dann steht aber auch die erste der beiden oben erwähnten Möglichkeiten nicht als absolute Alternative der zweiten gegenüber:

2. Wenn es solche „Mittelglieder" zwischen und vor den synoptischen Evangelien gab, dann kann Lukas eine Geschichtsquelle vor sich gehabt haben, die mit Markus nicht übereingestimmt hat, die z. B. die Verse Mk 13, 21—23 noch nicht enthielt. Zu diesem Ergebnis kommt von andern Ausgangspunkten her die Urmarkushypothese[2]) und ihre neuere Abwandlung, wie sie z. B. vertreten wird von Bußmann. Weil er die These von der Dublettenfurcht des Lukas als das „πρῶτον ψεῦδος"[3]) der literarkritischen synopti-

---

[1]) I, S. 142, deutsch nach Soiron S. 15.

[2]) Ausführliches Referat bei Bußmann I, S. 69f.

[3]) Bußmann I, S. 59; I, S. 22: Lukas bringt Dubletten: in unserem Kapitel z. B. 21, 16 (parallel 12, 53); vgl. Bußmann I, S. 57: Parallelen und ähnliche Stellen (zu 21, 8. 14. 17. 18. 21. 32f.).

schen Untersuchungen nachweist, gibt es für ihn auch an unserer Stelle keine andere Erklärung, als daß Mk 13,21 ff ein Einschub aus einer späteren Zeit sein muß, in der falsche Propheten auftraten, während Lukas die ursprüngliche Form von G überliefert.[1]) Schon hier zeigt sich, wie Bußmann geneigt ist, von seiner Grundthese her unbewiesene Folgerungen zu ziehen in der Absicht, die Grenze zwischen dem „Echten, Ursprünglichen" und dem „Sekundären" scharf zu umreißen.[2]) Er gibt in den einzelnen Versen genau die Worte an, die jene Redaktion von G, wie sie Matthäus benutzt hat (B), hinzugefügt haben soll.[3]) Er glaubt die Motive der Umgestaltung feststellen, die Ursprünglichkeit der lukanischen Fassung im einzelnen[4]) nachweisen zu können. Und weiter gibt ihm die Unterscheidung jener B-Redaktion vom Evangelisten (E) eine ins einzelne gehende Erklärung dafür, daß Matthäus häufig kürzer ist als Markus und daß auch die Parallelen zu Mk 13 bei Matthäus und Lukas in einzelnen Worten[5]) gemeinsam gegen Markus stehen. Das rechnerische Subtraktionsverfahren, mit dem er aus Markus das echte G herauskonstruiert (Mk—E—B = G) und als allein echt verteidigt, wirkt gezwungen und überzeugt nicht. Diese Konstruktionen der Literarkritiker, denen sich mit selbstverständlicher Evidenz das Unechte enthüllt, wecken oft die Frage, warum diese für jedermann zugängliche Evidenz den Evangelisten selbst verborgen geblieben sei. Wenn beispielsweise in Mk 13, 1 *οἰκοδομαί* „überflüssig"[6]) erscheint, kann das doch keinerlei Beweiskraft gegen die „Ursprünglichkeit" haben. Aber Bußmann ist selbst auf dem Wege, seine Methode, die überall eine Alternative sieht, zu durchbrechen: Wenn er es in unserem Kapitel bei Lukas gerade und nur an der Stelle tut, an der er — wohl zu Unrecht — einen inhaltlichen Widerspruch sieht,[7]) beweist er damit die Willkür jener Methode. Es ist

---

[1]) Bußmann I, S. 18.

[2]) Bußmann I, S. 184ff.; um die einheitliche Ursprünglichkeit bei Lukas nachzuweisen, zerreißt er die Komposition des Markus und Matthäus.

[3]) I, S. 109. 184. [4]) I, S. 184—189.

[5]) Vgl. die Parallelen zu Mk 13, 2. 3. 5. 6.8. 19. 27. 30.

[6]) Bußmann I, S. 184. [7]) Widerspruch zwischen Lk V. 16 u. 18.

aber richtig, wenn er hier auf die Sonderquelle des Lukas und ihren möglichen Einfluß auf Lk 21 hinweist.[1]) Bezeichnend ist es auch, daß er in dem, was er zu Lk V. 19 sagt,[2]) die Möglichkeit eines Abhängigseins der Redaktion B von den Logien wegen der stellenweise sichtbaren Verwandtschaft streift,[3]) dann aber eine „andere“, mit Q verwandte Quelle für B annimmt. Damit zeigt Bußmann, daß sein ohnehin schon kompliziertes Schema[4]) möglicherweise noch viel zu einfach ist, wenn er dabei ausgeht von der Annahme, Markus habe zwei Vorstufen gehabt, deren frühere in Lukas und deren spätere in Matthäus sichtbar sei.[5]) Denn es wäre sehr wohl denkbar, daß eine noch größere Zahl solcher „Vorstufen“ angenommen werden müßte, wenn noch mehr ältere Evangelien erhalten wären.[6]) Streeter[7]) kommt an Hand von Mk 13 zu einer Annahme, die das bestätigt: Er vermutet, Matthäus habe neben Markus noch eine „copy of the Little Apocalypse with some slight textual variations“ vor sich gehabt.

---

[1]) Bußmann I, S. 186; vgl. B. Weiß (Mk-Lk S. 617ff.): Der Neueinsatz in Lk V. 10 erklärt sich aus dem Einfluß einer Quelle; die Härte der Sprache in Lk V. 12 wird verständlich, wenn Lukas hier seine Sonderquelle benützt; und Lukas hätte nie Mk V. 10 ausgelassen, wenn er Lk V. 13 nicht aus einer Parallelüberlieferung geschöpft hätte.

[2]) Bußmann I, S. 187f.

[3]) Bußmann schreibt die betreffenden Stücke zuerst der Logienquelle T zu, berichtigt sich dann aber selbst und redet statt dessen von einer „andern Quelle“.

[4]) Vgl. unten S. 24 Anm. 5.

[5]) Bußmann I, S. 67. Jedenfalls genügen die Gründe, die für die „Änderungen“ des Lukas am Markustext angegeben werden, nicht: eine ausführliche Aufstellung bei Klostermann, Lk 197ff. Solche Günde könnten sein: für Lk V. 14f. (vgl. 12, 11f.), für Lk V. 21b (vgl. 17, 31), für Lk V. 24f. (vgl. 17, 23. 25ff.), für Lk V. 33f. (vgl. 12, 39—48): die von Bußmann mit Recht angezweifelte Dublettenfurcht des Lukas; für Mk V. 32: die dogmatische Anstößigkeit; für das ganze Kapitel: zeitgeschichtliche Gründe.

[6]) G. Kittel (Die Probleme 66) sagt im Blick auf Lk 1, 1: „Der, dessen Werk wir in Händen haben, hat nicht als erster versucht, den Stoff zu gestalten, sondern vor ihm waren schon Prägungen, und zwar verschiedene Prägungen des Stoffkomplexes vorhanden.“

[7]) S. 264.

Stellt man die beiden typischen Thesen Soirons und Bußmanns nebeneinander, so ergibt sich zwar zunächst das Bild zweier extrem entgegengesetzter Annahmen: 1. Mündliche Traditionsreihen laufen bis hin zur schriftlichen Fixierung durch die Evangelisten. 2. Schriftlich fixierte Quellen geben in ihrer Zusammenarbeitung den Evangelien ihre Gestalt. Tatsächlich wird nun aber durch diese beiden Extreme ein Feld der Möglichkeiten abgesteckt, auf dem die Vorgänge der Entstehung liegen müssen. Und von beiden Seiten drängt sich die Annahme von „Mittelgliedern" oder „Vorstufen" auf, deren Zahl, Umfang und Echtheitswert sich schlechterdings der Erforschungsmöglichkeit entzieht. Es sind hier zwar schon lange gewisse Zugeständnisse gemacht worden: B. Weiß[1]) sagt: „Hoffentlich wird mir niemand die Torheit zutrauen, daß ich meine, den Text der Quellen verbotenus kritisch herstellen zu können." Ähnlich äußert sich Bußmann[2]): „Nochmals darf wohl betont werden, daß man nur mit einem gewissen Maß von Wahrscheinlichkeit rechnen darf, wenn hier der ursprüngliche Text von G gesucht und festgestellt wird." Doch diese Zugeständnisse genügen nicht. Sie beziehen sich nur auf die wörtliche Wiederherstellung des Textes, nicht aber auf die versuchte Feststellung des Echten überhaupt. Und auf diese Versuche muß ein grundsätzlicher Verzicht ausgesprochen und geleistet werden sowohl um der historischen Wahrhaftigkeit willen, die diese Versuche unmöglich gemacht hat, noch mehr aber um des Inhalts der Texte selbst willen, der diesen Versuchen — wie sich an Mk 13 zeigen wird — die Möglichkeit des Verständnisses versagt. Das Gesagte entspricht der nur zu oft verschütteten Erkenntnis des Forschers, der die Grundlage der Zweiquellentheorie fand: Lachmann wollte „nicht die initia der evangelischen Schriftstellerei aufdecken, sondern nur bis zu einem medius status des literarischen Prozesses vordringen."[3])

---

[1]) Vgl. Bußmann I, S. 115.

[2]) I, S. 118.

[3]) Vgl. Theol. Stud. u. Krit., 1835, S. 570ff.; Wellhausen, Einleitung S. 33. — Zum Obigen vgl. P. Fiebig, Die mündliche Überlieferung als Quelle der Synoptiker, in Heinrici-Festschrift, 1914, S. 79ff.

2. Forschungen zur Redenquelle.

Ein Blick auf die Untersuchungen zur Redenquelle, soweit sie auch Mk 13 betreffen, soll das Gesagte verdeutlichen. Den paradigmatischen Ausgangspunkt soll wieder Mk V. 21 bilden: Es ist verständlich, wenn Soiron,[1]) der auf die These von der in Mk 13 eingearbeiteten „kleinen Apokalypse" nicht eingeht, diesen Vers einfach zum ursprünglichen Bestand der Parusierede rechnet. Nicht verständlich aber ist es, wenn zahlreiche Verfechter der „kleinen Apokalypse" diesen Vers mit den folgenden zusammen ohne Zögern den „jüdischen" Zusammenhängen dieser Apokalypse einordnen: Klostermann stellt zwar die Frage,[2]) ob hier nicht eine christliche Einschaltung vorliege, entscheidet sich selbst aber verneinend.[3]) Bultmann stellt diese Frage nicht. Obwohl er Lk 17, 23 Par. als ein möglicherweise echtes Herrenwort bezeichnet,[4]) aus dem er eine Ablehnung der Apokalyptik hört, gehört trotz des verwandten Inhalts Mk V. 21 f für ihn in den jüdischen Zusammenhang der Apokalypse.[5]) Die auffallende Ähnlichkeit der genannten Verse scheint unbeachtet zu bleiben. Es leuchtet mehr ein, wenn Wendling[6]) Mk V. 21—23 für eine Komposition des Evangelisten erklärt, in die dieser das Logion, das bei Lk 17, 23 Par. in ursprünglicherer Fassung erhalten sei, eingeschmolzen habe. Das setzt aber die Annahme Wendlings[7]) voraus, daß Markus „den speziellen Strom der Überlieferung, der später in vollerem Umfang bei Matthäus und Lukas fließt, auszugsweise in den Urmarkus geleitet hat"; das würde eine Abhängigkeit des Markus von Q bedeuten. Dieses sucht Wendling auch noch an einer andern Stelle von Mk 13 nachzuweisen. Aus der Verwandtschaft von

Mt 10, 9—15 = Mk 6, 8—11
und Mt 10, 17—20 = Mk 13, 9—11

schließt er, daß beide Markusstellen von Markus den „Jüngersprüchen" entnommen seien. Der Zusammenhang der „beiden

---

[1]) S. 47. [2]) Mk S. 152. [3]) Mk S. 147. [4]) Gesch. S. 128.

[5]) Gesch. S. 129. 133. Auch Wellhausen (Mk 110 f.) rechnet V. 14—22 zur apokalyptischen Grundlage.

[6]) Entst. S. 158. [7]) Urmc. S. 39 Anm. 30.

Exzerpte“ kommt in der Tat zwar nicht zwingend, aber mit großer Wahrscheinlichkeit darin zum Ausdruck, „daß die Formel *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* (Mt 10, 18 = Mk 13, 9) schon Mk 6, 11 vorweggenommen wird.“[1]) Wendling wird wohl zuviel sehen wollen, wenn er in Mt 10, 17—20 genau feststellen zu können glaubt, was aus Mk 13, was direkt aus Q oder auch, was in Mk 13 aus Q stammt.[2]) Wenn aber Mt sowohl 10, 17ff wie 24, 9ff Parallelen zu Mk 13, 9ff bringt, dann ist damit der Schluß nahegelegt, daß Mt in zwei von seinen Quelltraditionen die gleichen Sätze vorgefunden hat: in der Q-Tradition und in Markus, der selbst aus der Q-Tradition geschöpft hatte.[3]) Und auch unter der Voraussetzung, daß Mt 10, 17—22 ganz aus Mk 13 antezipiert wäre,[4]) wäre doch für den Parallelismus zwischen Mt 10 und 24 keine andere Ursache zu erkennen als jene Doppelheit der Traditionen des Matthäus, die auf eine Bekanntschaft des Markus mit Q hinweist. Dabei ist besonders zu beachten, daß Mt 24, 14 wie 10, 18 = Mk 13, 9 (vgl. Mk 6, 11) den Begriff *μαρτύριον* bringt. Richtig an der Hypothese Wendlings ist jedenfalls die Verwandtschaft gewisser Stücke des Markus mit Q (in Mk 13 vgl. besonders V. 33ff). Und wichtig ist auch die Kombination dieser Hypothese mit der Annahme eines Urmarkus, resp. einer kürzeren Geschichtsquelle, wie sie Wendling bei Mk V. 21ff vertrat und wie sie dementsprechend Bußmann[5]) mit anderen bei demselben Stück für möglich hält. Jene Verwandtschaft ist auch der wichtigste Grund dafür, daß bis heute — z. B. von Schlatter — die

---

[1]) Wendling, Entst. S. 158. [2]) Entst. S. 157ff.

[3]) So B. Weiß (Mk-Lk S. 200): „Daß Markus hier nicht original ist, zeigen am besten die verzweifelten Versuche von Holtzmann, Mt 10 und Lk 12 als Antezipation unseres Abschnitts nachzuweisen, was schon die so vielfach wörtliche Übereinstimmung in ganz verschiedenen Zusammenhängen unmöglich macht. Daß aber Markus, wenn er im übrigen Mt 24 bearbeitet (Holsten), nicht auf einmal V. 9—13 die ausgelassenen Worte aus Mt 10 „verwenden“ kann, da auch Mt 24 einen parallelen Abschnitt hat, ist doch klar.“

[4]) Vgl. Anm. 1 (oben), dazu: Soiron S. 37; Zahn, Mt 661; H. Holtzmann, Archiv f. d. Religionswissenschaft, X, 1907, S. 190ff.

[5]) Bußmann I, S. 118.

Ursprünglichkeit des Matthäus behauptet werden konnte.[1]) Das im folgenden Ausgeführte gälte im wesentlichen auch, wenn Schlatters These den historischen Vorgängen entspräche. Doch läßt sie trotz ihrer überzeugenden Einfachheit eine Frage unbeantwortet: Das Verhältnis der Synoptiker[2]) schließt fast die Möglichkeit aus, daß Matthäus dem Lukas direkt vorgelegen hätte. Die Zerschlagung der Redekomposition Mt 24, 37—25, 46 in so kleine, voneinander getrennte Abschnitte, wie Lukas sie bietet, läßt sich kaum denken. Eine Bekanntschaft des Markus mit gewissen Q-Stücken läßt sich also nicht leugnen. Das entspricht auch dem, was wir an Soirons Behauptung einer mündlichen Überlieferung, die bis zu den Evangelisten hin sich erstreckt, als richtig anerkennen mußten. Deshalb wurde nicht ohne triftige Gründe die Annahme verteidigt, Q müsse Markus vorgelegen haben.[3]) Aber es zeigt sich, daß eine Abhängigkeit des Markus von Q schwer zu denken ist, wenn Q überhaupt als geschlossene literarische Größe betrachtet wird. Die Schwierigkeit tritt zutage in den Verhandlungen über die Frage, ob Q oder G früher verfaßt worden sei; v. Soden beispielsweise kennzeichnet sie dadurch, daß er eine literarische Abhängigkeit zwischen G und Q ausschließt, aber G für undenkbar erklärt ohne eine vorher vorhandene Redenquelle. Das hieße also schon, daß wohl Q vor G existiert hätte, aber nicht als feste, literarische „Quelle" von G. Und Harnack[4]), der seiner ganzen Anschauung nach Q als ein geschlossenes literarisches Produkt für primär halten muß, sagt, die Redenquelle sei nicht lange vor Markus entstanden, „sonst ließe sich nicht verstehen, daß Markus sie nicht benutzt hat". Der gegenwärtige Stand der Diskussion zeigt sich bei Bußmann, der gegen Bultmann

---

[1]) Für die „Ursprünglichkeit" des Matthäus spricht z. B. Mt 24, 20f. (B. Weiß, Mk-Lk S. 201: Hier hätte dann Markus im Blick auf seine heidenchristlichen Leser geändert; Schlatter, Lk 5 und 472ff.).

[2]) Schniewind (Synoptiker 135, vgl. 163) weist hin auf die Tatsache, daß Schlatter bei Mt 24, 23ff. die Markusparallele nicht erwähnt, um den methodischen Mangel Schlatters, den Verzicht auf durchgehende synoptische Vergleichung, zu zeigen.

[3]) Gelungener Nachweis bei Klostermann, Evangelien, Sp. 426f. Vgl. Schniewind, Mt S. 206. [4]) Vgl. Bußmann II, 19.

und Dibelius Stellung nimmt. Dibelius meinte ein gleichzeitiges Nebeneinander von paränetischer Spruchüberlieferung und Geschichtenüberlieferung behaupten zu können.[1]) „Die Verbindung beider Überlieferungskomplexe," so schreibt er, „war nicht so selbstverständlich, wie es uns heute scheint." Ähnlich äußert sich Bultmann.[2]) Und Bußmann sagt dazu,[3]) das Urteil, daß man zuerst Geschichten gesondert aufgeschrieben habe, könnte Zustimmung finden, wenn uns nicht nur Quellen zugänglich wären, in denen Geschichten und Reden gemischt vorhanden sind. Aber weil sich Q nur mit Geschichten gemischt findet, meint er, die erste Geschichtsquelle, von der wir als literarischer Quelle reden könnten, müsse jünger sein als Q. In der Tat bestätigt sich jene „Mischung", die ja auch oben, wo von den Vorstufen der Geschichtsquelle die Rede war, implizit angedeutet wurde, bei Q überhaupt.[4]) Es wurde schon festgestellt, daß Bußmanns Lösung wohl noch zu eng ist. Aber als heuristisches Schema[5]) behält sie Geltung. Daß ein Teil von Q (von Bußmann mit dem Sigel T bezeichnet) schon vor Lukas und Markus mit G verschmolzen war, wird sich kaum mehr bestreiten lassen. Zu Mk V. 21 ff wurde schon

---

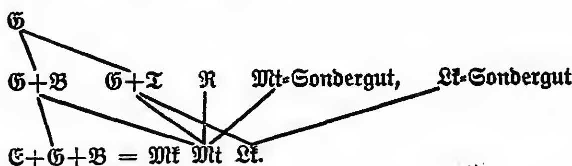
[1]) S. 260.

[2]) Gesch. 8: „Die Frage, ob die Überlieferung der Worte Jesu oder die der Geschichten von ihm früher zu festen Formen gelangt ist, scheint mir kein debattierbares wissenschaftliches Problem zu sein. Die Bedürfnisse der Gemeinde, die zu beiden Überlieferungsreihen Anlaß gegeben haben, werden sich gleichzeitig geltend gemacht haben."

[3]) II, 196; vgl. 202.

[4]) Die Existenz von Vorstufen könnte aus Matth. 10, 17—21 mit besonderem Recht erschlossen werden. Denn die doppelte Überlieferung läuft eben durch die Verse, die durch einen „Stichwortzusammenhang" verkettet sind; das Verb παραδιδόναι findet sich z. B. in: Mt 10, 17. 19. 21; Mt 24, 9. 10; Mk 13, 9. 11. 12.

[5]) Das Schema hat folgende Gestalt:



anerkannt, daß die Übereinstimmung zwischen Markus und Matthäus auf eine frühere Rezension von G zurückgeht, die auch eine Verschmelzung mit Logien bewirkt haben muß.

So wird die Frage nach dem „marko-matthäischen Sondergut“ überhaupt ihre Antwort finden müssen. Die Ergänzung, die Matthäus in 24, 9ff einzufügen weiß, läßt den Einfluß besonderen Traditionsgutes vermuten. Die gegenwärtige Forschung wirft wenigstens die Frage danach auf.[1]) Die ältere Literarkritik sah hier nur eine sehr freie Variierung des Markustextes, die Matthäus vornahm, „um sich nicht einfach zu wiederholen“.[2]) In diesem Zusammenhang ist aber die andere Beobachtung noch wichtiger, daß die Besonderheiten, wie sie in Lk 21 hervortreten, wahrscheinlich nicht nur der lukanischen Geschichtsquelle, sondern auch dem Einfluß der lukanischen Sonderquelle entstammen. Sowohl das matthäische wie das marko-matthäische und lukanische Sondergut machen eine Vereinigung von Geschichtenüberlieferung und Logienüberlieferung in Vorstufen der kanonischen Evangelien neben Markus wahrscheinlich. Die Sicht ist deshalb wohl zu eng begrenzt, wenn Dibelius diesen Vorgang der Vereinigung als ein langsames literarisches Hinübergreifen aus der einen in die andere Überlieferung darstellt, das bei Markus begonnen hätte[3]): „Indem Markus überhaupt Worte Jesu aus der Überlieferung in sein Buch aufnahm, bahnte er eine höchst folgenreiche Entwicklung an.“ Bußmanns Beobachtungen schließen zwar nicht die Möglichkeit aus, mit Dibelius eine gleichzeitige gesonderte Sammlung von Geschichten und Reden anzunehmen, sie weisen aber darauf hin, daß die Vereinigung nicht ein zufälliger literarischer Vorgang war, sondern eine innere Notwendigkeit hatte.

---

[1]) Bultmann (Gesch. 129) und Klostermann (Mt 193) halten in V. 10—12 sowohl eine Neubildung wie Übernahme aus irgendwelcher Tradition für möglich. Schon durch die Alternative „eigene Bildung oder Übernahme aus Tradition“ ist angedeutet, daß selbst, wenn eine Neubildung vorläge, ein Zusammenhang mit Traditionen schwer wegzudenken ist.

[2]) Wendling, Entst. 157.

[3]) Dibelius S. 262; die Möglichkeit von Vorgängern des Markus erwägt auch Dibelius (S. 219).

Die Frage, ob Q oder G früher vorhanden war, wird auf Grund der bisherigen Forschungen folgendermaßen beantwortet werden können: G als Sammlung von Geschichten und die Redensammlung sind in der homiletischen und katechetischen Praxis der Gemeinde gleichzeitig entstanden. Man wird zwar dabei an zwei gesonderte Sammlungen denken dürfen.[1]) Sobald aber G als geschlossene Größe, die als ein schriftliches Wort an die Stelle der Predigt treten sollte, geschaffen wurde, mußte jene Vereinigung eintreten.[2]) Die literarischen Verhältnisse werden sich hier nie ganz aufhellen lassen. Aber für die in Erscheinung tretende Größe des „Evangeliums" gab es zweifellos von Anfang an unveräußerliche Bestandteile. Dazu gehörte, das ist seit Kähler immer deutlicher erkannt worden, als Kern des Evangeliums die Leidensgeschichte, das Zentrum des christlichen Kerygma.[3]) Dazu gehörte aber auch „das Wort", die Worte „des Gekreuzigten". Daß überhaupt Dubletten zwischen Q und G entstehen konnten, hat seine Ursache darin, daß auch die Geschichtstradition ihr Zentrum oder ihr Ziel in den Logien hat. Die Redenstücke in Mk 3. 4. 7—10. 13 sind nicht nur Ausnahmen. Bei Mk 13 genügen die erklärenden Kategorien nicht, wenn gesagt wird:[4]) „Als eine Geheimoffenbarung an den Kreis der Vertrauten hat Markus eine ganze apokalyptische Rede aufgenommen, Mk 13, 5ff, als eine Offenbarung, die nur den Eingeweihten

---

[1]) Für das Recht dieser Trennung spricht vor allem die Traditionsliteratur des Judentums (Dibelius S. 26). Überhaupt wird der Entstehungsprozeß der Evangelien in Form einer allmählichen Kompositionsbildung erst richtig verständlich, wenn er beleuchtet wird durch unsere Kenntnisse der konkreten Umwelt rabbinischer Literatur und Tradition. Kittel (Die Probleme 67) weist nachdrücklich daraufhin, daß der ganze Begriff mündlicher Tradition überhaupt erst in der Welt der Rabbinen und Rabbinenschüler lebendig geworden sei.

[2]) Das Gesagte schließt sich an Dibelius an (S. 234—265), der (besonders S. 264f.) über die Entwicklung von dem „Buch, das zunächst nur Ergänzung der Predigt war", zu dem Buch, das Ersatz der Predigt wird, spricht. Aber Dibelius sieht erst im 4. Evangelium, nicht schon in Markus jenen „Ersatz" der Predigt. Und er versucht immer noch, eine vom Kerygma unabhängige Tradition zu konstruieren.

[3]) Dibelius S. 178ff. u. ö. [4]) Ebd. S. 260.

verständlich ist ..."[1]) Wenn in Analogie zu hellenistischen Erscheinungen von dem Markusevangelium als dem „Buch der geheimen Epiphanien"[2]) geredet wird, das alle Worte, in historisierendem Rahmen zu Geschichten umgeformt, bringe, dann beruht das in vieler Hinsicht auf trefflicher Beobachtung, ist aber eine schiefe Darstellung. Für den Evangelisten ist darüber hinaus jedes Herrenwort als solches schon mehr als Wort, es ist Tat, trägt die „Wirk"-lichkeit in sich. Alle Worte bedürfen nicht einer Historisierung, sie sind (für den Evangelisten!) lebendige Geschichte. Und es verdient Beachtung, daß für uns ohne literarkritische Eruierung keine Redensammlung existiert ohne engste Verbindung mit dem Bericht der Taten und dem Leben Jesu.[3])

Es mag sich ursprünglich eine gesonderte Sammlung von Logien zum Zweck oder infolge ihrer katechetischen Einprägung vollzogen haben. Aber wenn die formgeschichtliche Forschung darüber Klarheit geschaffen hat, daß die Sammlung des Traditionsstoffes sich allein im Dienst des Kerygma, der Gemeindepredigt vollzog, — das ist ihr spezielles Verdienst — dann ist die Isolierung dieses Traditionsstoffes von diesem Kerygma und die Konstruktion eines „historischen Jesus" aus diesem Fleisch ohne Knochen absolut unbegründet, solange nicht das

[1]) Mit Recht lehnt Dibelius (S. 231) jene psychologisierende Methode R. Dreschers (Das Markusevangelium und seine Entstehung, Ztschr. f. Neut. Wiss. 1916, 228ff.) ab, die in Mk 13 „den heißen Atem des Evangelisten" zu spüren meint und damit den Echtheitsbeweis antritt. Aber wenn schon Markus für Dibelius „hier nur als Tradent oder Redaktor in Frage" kommt, so wird er doch nicht meinen können, für den Tradenten sei die Frage nach dem Inhalt des Tradierten gleichgültig gewesen. Wenn schon Markus das Buch der „geheimen Epiphanien" genannt wird, woher kommt es denn, daß für den geistig gar so anspruchslos vorgestellten, hellenistischen Schreiber Markus plötzlich eine bizarre jüdische Apokalypse in die Reihe der Epiphanien gehört?

[2]) Dibelius S. 232.

[3]) Dies entspricht dem Tatbestand, den die ganze Bibel darbietet. Auch im AT gehören Wort und Tat Gottes, Lehre, Predigt und Geschichtsschreibung unzertrennlich zusammen (vgl. unten S. 71). Die literarische Pentateuchforschung weist zahlreiche Parallelen zur Synoptikerforschung auf: Hier wie dort immer wieder der vergebliche Versuch, „reine", historische Quellen zu konstruieren, die nichts mit dem biblischen Zeugnis zu tun haben!

Entstehen dieses Kerygma ohne einen diesem Kerygma entsprechenden Jesus glaubwürdiger gemacht ist, als es bisher geschah. Noch Harnack konnte Q konstruieren als eine literarische Größe, die jenseits des Kerygma — jenseits des „Paulinismus" — stehen sollte, von der er sagen konnte[1]): „Der Einfluß des „Paulinismus", der bei Markus so stark ist, fehlt ganz, und demgemäß ist auch der Hauptgedanke des Markus, daß Jesus, sein Tod und seine Auferstehung, der Inhalt seines eigenen Evangeliums ist, in Q nicht zu finden."[2]) Aber diese unpaulinische Redenquelle (und der entsprechende Harnacksche Jesus) ist der Forschung unmöglich gemacht, nachdem sie in dieser Frage einen seltsamen Weg gegangen ist, der sie zwar in einem Kreise wieder an ihren Ausgangspunkt zurückgeführt, sie aber um viele Erkenntnisse reicher gemacht hat.

Die Wende ist gekennzeichnet durch den Abstand der beiden wichtigsten Werke des in dieser Frage wegweisenden Forschers: In Bultmanns[3]) „Geschichte der synoptischen Tradition" ist der Bestand der „echten" Jesustraditionen, die seinem Urteil nach von dem Einfluß der Gemeinde frei sind, auf ein solches Minimum zusammengeschmolzen, daß als Konsequenz die Forderung auf der Hand zu liegen scheint, die Forschung müsse überhaupt verzichten auf die Rekonstruktion eines historischen Jesus, der in Abstand gesetzt ist von dem in den Evangelien bezeugten Kerygma, das den Beginn der Basileia an die kon-

[1]) Sprüche und Reden Jesu 171.

[2]) Wie wesentlich diese Dinge für das Gesamtverständnis Christi sind, zeigt die Forderung jenes Berliner Propstes, der von seinen Ordinanden forderte, daß Paulus, Petrus und Johannes in ihrer Verkündigung zurücktreten müßten und daß sie sich ein eigenes Evangelium nach der sogenannten Logienquelle zurechtschneiden sollten. Vgl. Evang. Westfalen, 11. Jahrg. Nr. 13, 267.

[3]) Die hier und unten vorgebrachte Kritik an dem noch unausgeglichenen Nebeneinander der beiden Werke Bultmanns weiß sich nicht nur einig, sondern vielmehr abhängig von dem, was Bultmann an anderem Ort (z. B. Theol. Bl. Juni 1929, Heft 6, 137ff, besonders 148, in seinem Aufsatz über die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus) gesagt hat. Vom paulinischen Kerygma aus ergeben sich aber auch Folgerungen für das synoptische Kerygma und dessen Erforschung. Das Jesus-Buch selbst wartet auf „Retractationes".

tingente Erscheinung Jesu bindet. In seinem Jesus-Buch leistet Bultmann aber diesen Verzicht zunächst nicht, sondern er macht aufs neue den Rekonstruktionsversuch, der zur Ergebnislosigkeit verurteilt erscheint, — der dann aber überraschend nicht nur den Weg der Forschung, sondern auch die Tradition der Evangelien rechtfertigt, sofern das Ergebnis dieses Versuchs wieder hinführt zu der im Gemeindekerygma bezeugten Kontingenz und wegführt von jener Phantasiegestalt des „historischen Jesus," wie sie im Unterschied vom „biblischen, geschichtlichen Christus" entworfen worden war. Jene Loslösung von Wort und Tat, von Lehre und Existenz, von Evangelium als Predigt Jesu und Evangelium als Predigt von Jesus ist eine Konstruktion.

3. Die „Echtheits"-Frage.

Wir wurden zum zweitenmal zum gleichen Ergebnis geführt: Die beiden „Quellen" sind nicht rekonstruierbare, literarische Größen, sondern die beiden Hauptzweige unter den Traditionen, die im Dienst des urchristlichen Kerygma vornehmlich in den Gemeindeversammlungen bewahrt wurden. Bei diesen Traditionen wird ein Ineinander von mündlicher und schriftlicher Überlieferung anzunehmen sein. Nur so erklärt sich die gelegentlich wörtliche, meist fortlaufend vorhandene Parallelität. Es ist bei Mk 13 ein besonderer Versuch gemacht worden, einer Lösung der Echtheitsfrage durch die Annahme jener apokalyptischen Sonderquelle näherzukommen, wie sie oben schon erwähnt wurde. Wie wenig auch dieser Versuch ausgetragen hat, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden. Durch keine Hypothese läßt sich die Beantwortung der Echtheitsfrage erledigen. Es erweist sich als das Richtige, wenn Klostermann in seinem Kommentar alle hierbei sich ergebenden Feststellungen über „echte Herrenworte" in Mk 13 ebenso wie Bultmann als fraglich kennzeichnet. Mit dieser Fragestellung begibt sich der Exeget auf das Glatteis. Schon bei der Frage, inwieweit Markus selbst in der Zusammenstellung des Stoffes gestaltend war, beginnt das Dunkel des vorliterarischen Prozesses. Jüdische Anklänge besagen innerhalb des Evangeliums nichts.

Und selbst wenn es sich genau nachweisen ließe, ob und wie man hier jüdische und christliche Tradition scheiden kann, wäre damit für den Echtheitsbeweis der einzelnen Herrenworte als solcher nicht viel getan. Die klare Scheidung der „Jesussprüche" und der „Gemeindebildungen" ist ein unmögliches Unterfangen und müßte als solches anerkannt werden. Es muß eingesehen werden, daß bei einer Heraustrennung echter Jesusworte aus dem übrigen Überlieferungsgut so minimale und unsichere Resultate erzielt werden, daß die geschlossene historische Darstellung des „Propheten" Jesus unmöglich ist. Und wollte man bei diesen Resultaten stehen bleiben, so hätte man zugleich das Verständnis dessen, was die Evangelisten auszudrücken suchen, preisgegeben. Gerade Mk 13 zeigt, daß Bultmanns Arbeiten, in denen diese Fragen akut sind, weitere Konsequenzen fordern. Wie kann der „Komplex von Gedanken, der in jener ältesten Schicht der Überlieferung vorliegt", die von Gemeindebildungen frei sein soll, zur Darstellung gelangen, wo dieser Komplex eine so fragwürdige Größe ist? Der Ausgangspunkt muß dort gesucht werden, wohin eine freundliche Deutung der Bultmannschen Absicht weist[1]): Die Jesusüberlieferung bildet „einen eigenartigen Komplex von Worten, die in der Gesamtheit ihres Charakters allem, was die Gemeinde verkündet, vorausgesetzt sind. Diese Tatsache ist völlig unabhängig von der nachweislichen „Echtheit" des einzelnen Wortes, der einzelnen Geschichte." Diese Unabhängigkeit ist das erste Erfordernis der gegenwärtigen Synoptikerforschung. Jener „Komplex" kann und darf nicht abgegrenzt werden. Wenn in so grundlegenden Dingen nur mit „relativer Sicherheit"[2]) gearbeitet wird, bedeutet das eine Provokation solcher biederrevolutionären Theorien, wie sie A. Drews im Namen der Wissenschaft vorgetragen hat. Wie sollte er in dem wahrhaft bahnbrechenden Buch Bultmanns („Jesus") mehr sehen können als „ein mit Barthscher Theologie angerührtes, sonder-

---

[1]) Schniewind, Synoptiker 173; Kümmel, der (S. 228) gegen Schniewind Stellung nimmt, vermag es bezeichnenderweise nicht, in der Exegese von Mk 13 den alten literarkritischen Irrweg zu umgehen.

[2]) Bultmann, Jesus 16.

bares Gemisch evangelischer und eigener Ansichten",[1]) solange historische Vermutungen den Ausgangspunkt bilden. Er findet zu dem Neuen in Bultmanns „Jesus" kein Vertrauen, weil in der Tat ohne wissenschaftlich zuverlässige Begründung hier die Skepsis den Quellen gegenüber viel geringer ist als in der „Geschichte der synoptischen Tradition". Die Geschichte der Synoptikererklärung offenbart einen gewissen Humor in der Tatsache, daß Kähler von Drews[2]) als Streitgenosse gegen Bultmann aufgerufen werden konnte.

Welche Quellen können zu Rate gezogen werden, um die „Begegnung mit der Geschichte"[3]) zu finden? Müssen nicht die Evangelien in ihrer Ganzheit befragt werden? In dieser Ganzheit liegt die primäre Orientierungsmöglichkeit für jeden, der der wirklichen Geschichte begegnen will.[4]) Es bleibt aber die erste Bedingung alles Verstehens unerfüllt, wenn das Verständnis des Einzelnen aus dem Ganzen und des Ganzen aus dem Einzelnen sich nicht ergänzt. Der notwendige „hermeneutische Zirkel"[5]) ist bei Bultmann nicht geschlossen, wenn das Verzeichnis der besprochenen Evangelienstellen mit Mt 25, Mk 14, Lk 22 abbricht, zumal die Evangelien die einzigen Quellen darstellen. Nun würde wohl Bultmann zwar auf seine formgeschichtliche Arbeit verweisen, wo er unter ausdrücklicher Anerkenntnis dieses Zirkels die kritische Arbeit am Ganzen als notwendig verteidigt und durchführt. Auf die Frage, wie man in diesen Zirkel hineinkomme, wo man zu beginnen habe, antwortet Bultmann (gegen Dibelius), daß es den gleichen Erfolg zeitige, wenn man mit der Feststellung eines Bildes von der urchristlichen Gemeinde, von dem „Sitz im Leben", vom Evangelium im Ganzen beginne, um dies dann durch formale Beobachtungen im einzelnen zu verdeutlichen, oder umgekehrt. Dem wird Dibelius allerdings zustimmen müssen. Aber es wäre zu wünschen, daß auf beiden Seiten nicht mit „Fest"-stellungen begonnen würde, sondern mit dem „Gehakt" und daß

---

1) Drews, Mk 32 Anm. 1. 2) Drews, Mk 376 u. ö.
3) Bultmann, Jesus 17. 4) Vgl. Bultmann, Jesus 10.
5) Vgl. W. Dilthey, „Entstehung der Hermeneutik" in Philos. Abhandl. Chr. Sigwart z. s. 70. Geburtstag, 187. 201ff.

Feststellungen erst gemacht würden, wenn jener Zirkel geschlossen werden konnte.

Doch Bultmann und Dibelius gehen beide von der Feststellung und Voraussetzung aus, daß das Verständnis des Evangeliums als ganzes in der Analogie der Mythen hellenistischer Mysterienkulte und das Verständnis der Einzelstücke in der Analogie irgendwelcher Literaturformen gewonnen werden könnte.[1]) Man hat dementsprechend auch lange nach direkten literarischen Analogien zum „Evangelium" gesucht, aber vergeblich. Dies stellt Bultmann — in Übereinstimmung mit K. L. Schmidt[2]) — ausdrücklich fest[3]): Das Evangelium ist eine „original christliche Schöpfung", „eine Größe der Dogmengeschichte", „die etwa vorhandenen Analogien lassen nur die Eigenart des Evangeliums um so deutlicher hervortreten". Warum verzichtet Bultmann beim Ganzen nicht auf den nach jeder Definition hier unmöglichen Begriff „Mythos"? Und warum bestreitet er für die Einzelstücke, was er für das Ganze zugibt? Sind sie nicht auch Größen der Dogmengeschichte? Die vorhandenen Analogien lassen im einzelnen ebenso die Eigenart hervortreten. Es könnte ja sein, daß beispielsweise die „biographischen Apophthegmata" oder die „apokalyptischen Weissagungen" innerhalb der Evangelien, wenn man sie nur erst einmal in diesem Rahmen ansähe, ganz abgeworfen hätten, was gerade das Wesen dieser Literaturgattungen bei den Rabbinengeschichten oder in der jüdischen Apokalyptik ausmacht. Und so ist es: Mk 13 will etwas anderes sein als spätjüdische Apokalyptik.[4]) Solange das nicht erkannt wird, bringt die

---

[1]) Bultmann, Gesch. 5. 396 ff.; Dibelius S. 265ff.

[2]) K. L. Schmidt, Festschrift 133.

[3]) Bultmann, Gesch. 399f.; vgl. Bauernfeind, bes. S. 94.

[4]) Dasselbe gilt in entsprechender Weise für das Einzelwort Mt 24, 28 (vgl. Bultmann, Gesch. 77. 103. 107. 112. 179. 181. 123). Durch die formhistorische Vermutung, hier liege ein ursprünglich profanes Maschal vor (vgl. Job 39, 30), wird die Vorarbeit der Exegese bereichert. Die vielen Versuche allegorischer Auslegung (Beispiele bringt B. Weiß z. St.) erweisen sich dadurch als abwegig. Aber die verständnisvolle Exegese des Worts wird bei einer Loslösung von dem Gedanken an die Parusie schlechterdings unmöglich. — Der Tatbestand ist entstellt und verkehrt, wenn solche Worte losgelöst

Suche nach immer neuen Kategorien der formgeschichtlichen Betrachtung mehr Verwirrung als Klärung, wie das Beispiel der Gattungsforschung in der alttestamentlichen Wissenschaft an vielen Punkten zeigt. Ohne diese Erkenntnis muß die formgeschichtliche Forschung immer die von ihren genuinen Vertretern noch nie beantworteten Fragen schuldig bleiben, die doch eigentlich zuerst beantwortet werden müßten: In welchem Verhältnis steht jener hellenistische Mythos in seiner Entstehung und in seinem Inhalt zu Jesus, wie verhält er sich zu dessen Botschaft?[1] Die formgeschichtliche Überschrift „Apokalyptische Weissagung" über Mk 13 besagt nicht viel. Wenn Bultmann freilich schon voraussetzt, hier handle es sich um eine jüdische Apokalypse, und darin den „sicheren Beweis" sieht, daß „jüdisches Gut ... Jesus in den Mund gelegt ist",[2] dann mögen sich manche Folgerungen ziehen lassen. Aber dann ist ja eigentlich vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte. Niemand wird hier Bultmanns „Skepsis"[3] tadeln, sondern es scheint vielmehr ein Mangel an konsequenter Kritik zu bestehen. Es soll nicht jede historisch-kritische Forschung, die hinter die Evangelien zurückgeht, abgelehnt werden; aber solcher Forschung darf nicht durch formgeschichtliche, unkritische Vorurteile vorgegriffen werden.

---

und unter der Überschrift „Jesus als Weisheitslehrer" zusammengestellt werden. Mussolini würde es sich — um mit einem Beispiel zu verdeutlichen — wahrscheinlich und mit Recht verbitten, wenn man auf Grund gewisser Analogien eine Serie von Worten aus seinen Äußerungen unter der Überschrift „Mussolini als Philosophieprofessor" ohne ihren Zusammenhang zusammenstellte. — Der Jesus, von dem wir wissen, ist nun einmal kein Weisheitslehrer gewesen. Seine Logien sind ohne das Messiasgeheimnis dasselbe — im Bilde gesprochen — wie Mussolinis Reden ohne seine Macht.

[1]) K. Holl (Ges. Aufsätze II 15) sprach mit Recht in seinem Aufsatz über „Urchristentum und Religionsgeschichte" von der „Einheit des Bildes", die „von vornherein da" ist, wenngleich er diese Einheit zu sehr historisch-psychologisch, statt sachlich-inhaltlich verstand.

[2]) Bultmann, Gesch. 132.

[3]) Bultmann, Gesch. 6 Anm. 2; ist nicht die „securitas" gefährlich, mit der er (Reich Gottes und Menschensohn 1f.) sagt, daß die formgeschichtliche Forschung „nie daran gezweifelt hat, daß sich aus der Überlieferung ein Bild von dem, was Jesus gewollt hat, ... mit großer Sicherheit gewinnen läßt."

Was Schweitzer[1]) über W. Brandts Arbeit sagt, gilt für alle historische Synoptikerforschung bis hin zu Bultmanns „Geschichte", besonders im Blick auf Mk 13: „So führen die ‚dürfte', ‚sollte' und ‚könnte' ein wahres Schreckensregiment." Aber was Schweitzer tadelnd feststellt, muß als Notwendigkeit gefordert werden, und daraus ist die Konsequenz zu ziehen. Jenes Regiment sollte noch strenger werden und jeden Versuch, ein Bild vom „historischen Jesus" zu geben, einfach verbieten, weil das Resultat immer jenes „Gemisch" zwischen dem Christus des Kerygma und eigenen Vermutungen sein wird.

Ohne den Weg über das Kerygma gibt es keine kritische Arbeit an den Synoptikern. Wo aber dieser Weg gegangen wird, — das ist Sache der Einzelexegese — da zeigt sich, wie schwer das „hellenistische Kerygma von Christus" und „die Tradition über die Geschichte Jesu" zu trennen sind.[2]) Das Verständnis des „Messiasgeheimnisses", das über der ganzen Tradition liegt, ist wie das Licht in einem Transparent. Nicht nur das ganze Evangelium, sondern jedes Einzelstück bedarf dieses Lichtes, wenn es überhaupt in seiner ursprünglichen Absicht verstanden werden soll. Wenn es fehlt, bleibt gerade Mk 13 ein unmögliches Konglomerat widersprechender, jüdisch- oder christlich-apokalyptischer Fragmente, im besten Falle die Sammlung von Zeugnissen zweier christlicher, eschatologischer Strömungen, die zwar, wenn man dies annehmen will, nebeneinander möglich sind, aber nicht in einer Rede so nahe nacheinander, ja ineinander, wie das in Vers 30—33 nach dieser Annahme der Fall wäre. Wenn die „Hoffnung der alten Christen auf- und abgewogt"[3]) hätte, dann doch nicht in so kleinen Wellen. Wie sollte man sich außerdem überhaupt den historischen Vorgang vorstellen, daß Markus zur Darstellung eines hellenistischen Christusmythos nun gerade an entscheidender Stelle zu einem abgerissenen jüdisch-apokalyptischen Flugblatt gegriffen hätte. Die Erklärung von Dibelius[4]) genügt nicht für diese sonderbare Annahme. Ent-

[1]) S. 250. [2]) Bultmann, Gesch. 372 f.

[3]) J. Weiß, Die Schriften usw., 1. Aufl. 184.

[4]) Vgl. oben S. 26 f.

weder hat tatsächlich das Evangelium im Kerygma seine Einheit,[1]) dann hat auch jeder Vers sachliche Beziehung zu diesem Kerygma (gleichviel ob als Jesuswort oder Gemeindebildung), trägt den Inhalt des Kerygma in sich in Übereinstimmung mit jedem andern Vers, und dann enthält Mk 13, die einzige größere Markusrede neben Mk 4, den Kern der Botschaft vom Reich und Messias.[2]) Oder aber man glaubt ein widerspruchsvolles Konglomerat vor sich zu haben, muß dann aber eine Antwort auf die Frage haben, was denn die Absicht des Evangelisten sei.

Es bedarf demnach der Einsicht, daß bei völliger Außerachtlassung der Echtheitsfrage dadurch, daß man die überlieferten Jesusworte aus der Gemeindetradition heraus zu verstehen sucht, diese in ihrem Zusammenhang besser erfaßt werden können als durch noch so wahrscheinliche Echtheitsbeweise. Die Entscheidung darüber, ob Jesus sie wirklich in der vorhandenen Form ausgesprochen hat, wird vorläufig ein müßiges Geschäft, zumal jeder Versuch dieser Art zur Ergebnislosigkeit geführt hat. Die Evangelisten werden dort am besten verstanden sein, wo man nicht mehr danach fragt, ob man ihnen glauben soll, d. h. der Treue ihrer Berichterstattung, sondern ob man Jesus glauben soll, d. h. der Wahrheit ihrer Botschaft. Der Weg muß von der Echtheitsfrage wegführen zu dem einzigen Anliegen, festzustellen, wie in den Evangelien die Wahrheitsfrage gestellt ist.

---

[1]) Bultmann, Gesch. 397; Schniewind, Mk 157.

[2]) Bultmanns und Dibelius Darstellung bleibt unklar, weil eine klare Definition und gegenseitige Abgrenzung der wesensverschiedenen Begriffe „Predigt" und „Mythos" fehlt (Bultmann, Gesch. S. 397, spricht vom „Mythus des Kerygma"). Auch z. B. aus der Verwendung des Begriffs „Propaganda" (Dibelius S. 297) bei der Darstellung dessen, was die christliche Predigt will, spricht schon jene gewollte und bewußte Verständnislosigkeit, die über dem Gegenstande der Auslegung stehen will, um so die Auslegung zu fördern. Könnte es nicht sein, daß das eigentliche Verständnis des Kerygma, dann verschlossen bleibt? (Vgl. zum Obigen M. Kählers Unterscheidung zwischen „Mission" und „Propaganda" in „Dogmatische Zeitfragen" II. Band, 2. Aufl. 1908, 342ff.

Unser Kapitel bietet ein besonders typisches Beispiel für die Mannigfaltigkeit der synoptischen Überlieferung: Lk 21, 20—24 bietet eine Tradition, die sich in eigenartiger Selbständigkeit von Markus und Matthäus abhebt. Hier bedeutete es eine Vergewaltigung beider Texte, wollte man sie gegeneinander abwägen, um die Frage nach der Echtheit als einer Alternative zu beantworten. Beide wollen mit Ehrfurcht als Stimmen der Tradition nebeneinander gehört sein.

Der Weg aus der Literarkritik zur Formgeschichte bedeutete einen Verzicht, nämlich den Verzicht auf die Rekonstruktion der Quellen, der in der Hoffnung vollzogen wurde, die Echtheit des Einzellogions auf dem neuen Wege prüfen zu können.[1]) Aber die Forschung wurde darüber hinausgeführt zu einem neuen Verzicht. Dadurch daß als das Wesentliche bei der neuen Methode die Entdeckung des Einzelstücks und seines geschichtlichen Orts, der Gemeindepredigt,[2]) herausgestellt wurde, gab man die eigentliche Absicht der formgeschichtlichen Betrachtung, die ursprüngliche Form eines Herrenwortes zu erkennen, preis.[3]) Das Ziel wurde jetzt „Reproduktion des Kerygma", wie es „einfach auf dessen Selbstbezeugung" steht, unabhängig von der nachweislichen Echtheit im einzelnen, oder mit anderen Worten: Synoptikerexegese als „Entfaltung des Messiasgeheimnisses".[4])

Nachdem aber der Verzicht auf Echtheit der rekonstruierten Quellen und dann auch der Verzicht auf den Echtheitsnachweis beim Einzelwort ausgesprochen ist, bleibt als Ziel das Verständnis der Evangelisten. Bei dieser Zielsetzung wäre es sinnlos, wenn in der Auslegung durch Überbetonung der formgeschichtlichen Polemik gegen die Zusammenhangexegese ein deutlich vorhandener Aufbau und Rahmen unbeachtet bliebe. Diese Frage ist für Mk 13 außerordentlich wichtig, weil gerade hier die isolierten Einzelworte einen Sinn tragen können, der dem im ganzen Kapitel liegenden Kerygma widerspricht, während

[1]) Bultmann, Gesch. 3.
[2]) Schniewind, Synoptiker 163.
[3]) Bultmann, Gesch. 1. Aufl. 3.
[4]) Schniewind, Synoptiker 173f. 186.

sie im Zusammenhang eindeutig reden. Der grundsätzliche Verzicht auf die Echtheitsfrage muß auf Aufbau und Rahmen ausgedehnt werden, damit auch diese Momente die Arbeit des Evangelisten und derer, die ihm vorgearbeitet haben, verständlich machen können. Auch der Aufbau ist bei der „Entfaltung des Messiasgeheimnisses" von wesentlicher Bedeutung, nicht nur das Einzelwort.

Die weitere Aufgabe ist also scheinbar einfach und doch wichtig genug: Verständnis des Evangelisten unter vorläufigem Verzicht auf jede kritische Frage nach der Echtheit und nach dem „historischen Jesus".

Drittes Kapitel.

Die Komposition des Evangelisten und Mk 13.

1. Der Aufriß des Evangeliums in seinem Verhältnis zu Mk 13.

Daß in Mk 13 ein Gedankengang vorliegt, steht fest, und daß er auch für das Verständnis von Bedeutung ist, sahen wir oben.[1]) Die Frage, ob er ursprünglich ist und ob sich die einzelnen Worte heraustrennen lassen, kann erst gestellt werden, wenn dieser Zusammenhang beachtet ist. Wo der Evangelist auf einen solchen offensichtlich verzichtet, ist es zwar falsch, ihn konstruieren zu wollen, und es ist dort methodisch der gegebene Weg, zuerst das einzelne Wort zu untersuchen. Aber ebenso falsch ist es, wenn bei unserem Kapitel, sobald das Verständnis eines offenbar gewollten Zusammenhangs Schwierigkeiten macht, auf dies Verständnis verzichtet wird, um jeweils dem Einzelwort oder Einzelabschnitt nach dem Belieben des Exegeten irgendeinen Sinn einzudeuten, der dann der ursprüngliche sein soll. Seitdem durch die exakte historische Forschung die Möglichkeit aufgetaucht ist, die Worte Jesu könnten mit der Wiedergabe der Evangelisten nicht übereinstimmen, finden sich unter den zahllosen Exegeten nur wenige, die bei dem Übereifer, den Worten Jesu treu zu bleiben, sich auch einmal die Mühe nehmen, die Wiedergabe durch den Evangelisten, der allein wir die Worte Jesu verdanken, als solche ernst zu nehmen. Es empfiehlt sich anzunehmen, daß der Evangelist in dem Zusammenhang der Rede, wie er sie niederschrieb, einen ein-

[1]) S. oben S. 36 f.; mit dem Gesagten wird aber nicht eine konstruierte Einheitlichkeit angestrebt, wie man sie etwa durch Aufsuchung eines äußeren strophischen Aufbaus gesucht hat: vgl Lagrange, L'avènement du fils de l'homme 392 ff.; Szczygiel, Die Parusierede Mt 24 gemäß ihrer rhythmischen und strophischen Struktur erklärt, „Theologie und Glaube" III, 1911, 265 ff.

deutigen Sinn gesehen haben muß, auch wenn er ursprünglich verschiedene Bestandteile zusammengeschmiedet hätte.[1]) Am deutlichsten zeigen Schlatters Arbeiten, welch tiefe Bedeutung Aufbau und Zusammenhang — nicht nur zum Verständnis der Eigenart des Evangelisten — haben. Weil zuerst nur dieser Zusammenhang in sich beachtet sein will, ist es allerdings falsch, wenn z. B. aus dem Zusammenhang vorschnell literarkritische Schlüsse gezogen werden.[2])

Der Zusammenhang des Kapitels erwächst aber aus dem Aufriß des ganzen Evangeliums: Der endlose Streit über die historische Bedeutung dieses Aufrisses soll hier vorläufig unbeachtet bleiben. Nur die für unser Kapitel sachlich wichtigsten Tatsachen sollen zusammengestellt werden[3]):

Das Messiasbekenntnis des Petrus steht in engster Verbindung mit der ersten Leidensverkündigung, mit der Abwehr des Widerspruchs von seiten des Petrus und mit der Übertragung der Leidensverkündigung von Jesus auch auf seine Jünger. Dabei wird das Kreuztragen als Nachfolge Jesu bezeichnet; zu dem Verzicht auf das Leben um Jesu willen, der den Gewinn des Lebens schenkt, gehört das erschwerte Bekenntnis zu Jesus, die Verkündigung des Evangeliums unter Verfolgung. Von dieser Nachfolge im Leiden unter dem Christusbekenntnis hängt der Ausgang des Gerichts ab, zu dem der Menschensohn in der „Doxa" erscheint, mit den Engeln, d. h. für alle Augen erkennbar (Mk 8, 27—9, 1). — Noch ist die Offenbarung der Doxa, Herrlichkeit, die Offenbarung der Engelmächte durchgehends der Zukunft vorbehalten. Die Doxa zeigt sich zwar (vgl. Lk 9, 31 f), aber nicht

---

[1]) Wer unter Laienbrüdern je schon einmal gute Prediger gehört hat (beispielsweise unter württembergischen, altpietistischen Bauern), weiß, wie gut ein Gedankenzusammenhang sehr einheitlich sein kann, auch wenn er, theologiegeschichtlich betrachtet, ein wildes Sammelsurium darstellt. Die vielverbreitete Meinung, Mk 13 bilde ein „sich stark widersprechendes Ganze" (H. Weinel in E. Hennecke, Neut. Apokryphen, 2. Aufl. 1924, 384), ist ein Vorurteil, das deutlicher Korrektur bedarf.

[2]) So schließt B. Weiß, Mk-Lk 201, von dem Zusammenhang zwischen Mk V. 14ff. und V. 6f. auf eine Einschaltung des Mk.

[3]) Vgl. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis.

so, daß sich in ihrem Glanz zelten und wohnen ließe, die flüchtige Wolke nimmt sie hinweg (Mk 9, 2—8). In demselben Sinn folgen die nächsten Gespräche, die schon durch den äußeren Zusammenhang (9, 30—32 und 9, 33—37; 10, 32—34 und 10, 35—45), noch mehr aber durch den sachlichen bezeugen, daß die Leidensverkündigungen Jesu nicht isolierte Vorbereitungen der Passionsgeschichte sind, sondern mit den Mahnworten an die Jünger ein Ganzes darstellen. Auch die Jünger müssen mit Jesus den Kelch des Leidens trinken (Mk 10, 38). Auch ihnen gilt die Leidensverkündigung. Der ihnen aufgetragene Dienst und das Leiden gehören zusammen: wie für Christus (10, 45), so auch für die Jünger (8, 34; 9, 35; 10, 44). Dieser Dienst in der Nachfolge Christi geschieht in der kindlichen Haltung, die innerhalb dieser Gedankenkreise mehrfach umschrieben wird (9, 36; 10, 13ff; vgl. Parr.) als der Weg zur Basileia (10, 15; 10, 25: vgl. Mt 18, 1 und 3). Die Basileia ist im Worte Christi nahe, kommend und gegenwärtig (Mk 4, 11; Mt 12, 28; Lk 17, 21); zur Bezeugung des Worts gehört das Leiden Christi. Die vorzeitige Erwartung der Doxa aber wird ausdrücklich abgewiesen. Sie liegt nicht im Verfügungsbereich des leidenden Messias (Mk 10, 35—40). Die Nachfolge bringt nicht Reichtum und Herrschaft in der Doxa (Mk 9, 33ff Parr.; 10, 25; 10, 42ff), sondern Dienst und Leiden mitten im Hereinbrechen der Basileia.

Freilich darf durch die Nebeneinanderstellung der Begriffe „Basileia" und „Doxa" die Verkündigung der Synoptiker mit ihrem Ineinander von „schon" und „noch nicht" nicht im Sinn eines einfachen Nacheinander rationalisiert werden. Johannes ergänzt die Synoptiker mit dem Satz (2, 11): „Jesus offenbarte seine Doxa" und diese Ergänzung widerspricht dem Gesagten nicht; dem Glauben ist in Christus die Basileia nur so weit gegenwärtig, als er die verborgene Doxa schon bringt; aber das Schauen der Doxa, das Enthülltsein vor den Augen der Welt steht noch aus, und erst im „Schauen" wird der Basileia die Leidenshülle genommen sein.[1])

---

[1]) Vgl. J. Schneider, Doxa, 1932, 84ff: „Beide Begriffe hängen so eng miteinander zusammen, daß sie füreinander stehen können." Aber auch

Die um den Tempel gruppierten Auseinandersetzungen in Kap. 11—13,[1]) soweit sie einen Zusammenhang darstellen, zeigen den gleichen Gedankenzug: Der messianische Einzug in Jerusalem ist eigentlich der Beginn der Leidensgeschichte. Mit dieser Erzählung ist für den Abschnitt Kap. 11—13 die Messiasfrage an das jüdische Volk gestellt, wie sie für den vorhergehenden Abschnitt mit der Frage in 8, 27ff an die Jünger gestellt war. Die jubelnde Masse der Anhänger verwandelt sich in eine kleine Schar der Vertrauten, denen Jesus in Mk 13 Leiden weissagt. Die Tempelreinigung bleibt so einmalig wie das Hosianna beim Einzug; an ihre Stelle tritt die Ankündigung der vom Tempel und seinen Machthabern unabhängigen Basileia, der Davidsherrschaft, die nicht mit dem Kaiser konkurriert (Mk 12). So steht Mk 13 als das letzte Kapitel vor dem Beginn der eigentlichen Leidensgeschichte und schließt den Ring dieser Predigt des leidenden Messias. Es entspricht den Worten in Kap. 8. 9 und 10 vom Leiden und Bekennen, das Kampf einträgt. Die Basileia ist im Kommen, gerade in der Leidenszeit; die Enthüllung der noch verborgenen Doxa aber liegt nicht im Verfügungsbereich Christi (Mk 13, 26 und 32; vgl. 10, 40). Die einzelnen Faktoren dieser Predigt sind wie Glieder einer Kette, von denen keins gelöst werden kann, ohne daß die ganze Kette zerrisse. Jede Konstruktion einer historischen Jesuspredigt, die einen dieser Faktoren streichen will, verzichtet auf das Verständnis des Evangelisten und verstümmelt notwendigerweise den Text, indem sie mit dem Messer der Literarkritik die Substanz des Textes zerstückelt. Eine Bestätigung des Gesagten gibt Lukas. Die Q- und Sondergut-Parallelen zu Mk 13 beweisen, daß die gezeigten Zusammenhänge nicht der zufälligen Arbeit des Mk entstammen, sondern in den Textworten verankert, sachlich begründet sind.

---

nach Schneider wird „Doxa" „vor allem" im Blick auf die künftige Erscheinung des Menschensohns verwendet.

[1]) In diesem Sinne beleuchtet auch Lk den entsprechenden Abschnitt, indem er ihn durch die beiden parallelen Verse 19, 47 und 21, 37 einklammert. Noch deutlicher aber ist die Erläuterung, die Mt 24 von 23, 37ff. aus erfährt.

Die Parallelen zu Mk 13 in Lk 12, 7 und 11 verbinden die Ankündigung der Gefahr, die aus dem freimütigen Bekenntnis zu Christus erwächst mit dem kennzeichnenden Wort über den Jüngsten Tag aus der Leidensankündigung (Mk 8, 38; vgl. Lk 12, 8f) und mit der Verheißung der Gegenwart Gottes in der Leidenszeit, die dem Jüngsten Tag vorangeht (Lk 12, 11f; Mt 10, 19f; vgl. Mk 13, 11). Das Leiden Jesu (Lk 12, 50) bringt den Jüngern Kampf (Lk 12, 52f; zu Lk 12, 54ff vgl. unten zu Mk 13, 28f) und eine Zeit des Wartens und „Wachens". Lk 17 sagt ausdrücklich: Die Basileia kommt nicht so, daß man sie sehen kann,[1] „siehe hier, siehe da" (Lk 17, 21 und 23, vgl. Mk 13), der Tag des Menschensohnes dagegen kommt plötzlich und allen Augen erkennbar.[2] Die Jünger erfahren Not wie Noah und Lot. Die Beobachtung des Verhältnisses zu Lk 17, 22—37 lehrt über die „Echtheit" von Mk 13 wesentlich mehr als viele literarkritische Untersuchungen und Zusammenstellungen von „möglicherweise echten Herrenworten" im Sinn literarkritischer Ursprünglichkeit. Auch Lk 19, 11ff, eine deutliche Parallele zu dem „*βλέπετε*" von Mk 13 (vgl. Mk 13, 33ff und Mt 25), wendet sich in klaren Worten gegen die Meinung, die Basileia werde sofort offenbar werden; es geht die Zeit ihrer verborgenen Gegenwart und des Wartens voran. Am deutlichsten wird das Gezeigte in Lk 22, wo Jesus in der Situation des Abendmahls, das den Blick auf die zukünftige Offenbarung der Basileia und die zukünftige Richterwürde der Apostel richtet (Lk 22, 30; vgl. Mt 19, 28: Doxa!), die Worte über den verzichtenden Dienst (Lk 22, 24ff; vgl. Mk 10, 42 ff) spricht;[3] daß dabei das Mahl ausdrücklich zum Gedächtnis[4])

---

[1]) Schlatter übersetzt: „Daß man ihr zuschauen kann."

[2]) Loisy, Marc 381, sieht deshalb einen so großen Unterschied zwischen Mk 13 und Lk 17, weil er zuvor fälschlich bei Mk 13 nur die jüdische Deutung für möglich erklärt hat.

[3]) Diese pointierte Paradoxie ist der Schlüssel des Verständnisses. Wo das übersehen wird, ist die Not der Exegeten eine selbstverständliche Folge: Die Paradoxie in Lk 21, 16b—18 entspricht Lk 17, 33 und Lk 12, 5—7. Es reicht nicht aus, wenn man in V. 18 von „Spiritualisierung" spricht (vgl. Klostermann, Lk 201: J. Weiß und Loisy).

[4]) Vgl. K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, 1927.

(Lk 22, 19) gestiftet, d. h. eine Zeit gesetzt wird, die dem Offenbarwerden der Herrscherwürde vorausgeht, sind nur Folgerungen aus der notwendigen Bezeugung des Leidenscharakters, den das Evangelium hat.[1]) Daß jene Zeit Leiden und Verfolgung bringt, daß sie Verteidigung mit dem Schwert erfordert, andererseits aber nicht mit einer Erkämpfung der

---

[1]) Der Rahmen dieser Arbeit reicht nicht aus, um ausführlicher auf die Abendmahlsberichte einzugehen, obwohl ihr Verhältnis zu Mk 13 einen besonderen Untersuchung wert wäre. Es wird ähnliches gelten wie für Mk 13. Es wird sich kaum ein glaubwürdiges Verständnis finden lassen, wenn man von dem ganzen Komplex der Worte absieht, die der Jüngerschaft den Peirasmos und das Leiden ankündigen.

Selbst wenn man sich mit Bultmann auf Lk 22, 15—18 beschränken und diesen Bericht auch noch als legendarisch gefärbt ansehen wollte, so läge doch in der Niedrigkeit dessen, der dieses eschatologische Mahl feiern läßt, schon jener ganze Anstoß beschlossen, den der leidende Christus seinen Worten läßt, ohne den sein einladendes Entscheidungswort ins Phantastische oder Banale herabsänke. Erst der durch die Niedrigkeit bezeugte, überlegene Verzicht auf die Machtmittel, deren die „weltlichen Fürsten und die Mächtigen" bedürfen, macht ihn zu dem, der alle entmächtigt, die er durch sein Wort überführt. Der Jesus, der das Abendmahl feiert, legt seinen Jüngern das „Kreuz" auf. Mit welchen Worten er das gesagt hat, — darüber besitzen wir kein Stenogramm.

Das gilt noch mehr, wenn man mit E. Käsemann (Das Abendmahl im Neuen Testament, in Beih. z. Ev. Theol. Nr. 3, Abendmahlsgemeinschaft, 1937, 63ff.) zu dem Urteil kommt, es sei Willkür, wenn eine kritische Betrachtung auch Lk 22, 19a in Zweifel ziehen wollte. Dann muß aber gefragt werden, ob Käsemann nicht zu wenig sagt in seiner Deutung der synoptischen Berichte. Der Hinweis auf das eschatologische Festmahl scheint freilich der zentrale Sinn des ersten Abendmahls gewesen zu sein. Aber mit dieser Feststellung ist nicht eine Lösung geschenkt; es ist vielmehr ein Rätsel aufgegeben: was bedeutet es, wenn der Rabbi aus Nazareth in diesem seltsamen Zwielicht von trauriger Armut und messianischer Festfreude mit seinen Jüngern das letzte Mahl feiert?

Zum Verständnis der Worte, mit denen Jesus die Doxa der kommenden Gottesherrschaft ankündigt, wird schließlich die Frage entscheidend sein, wie man die Auferstehungsweissagungen der Evangelien beurteilt. Es sei hier nur die Frage gestellt, ob man nicht durch einen „Kurzschluß" die wohl abgemessene Spannung in den Aussagen vorzeitig entkräftete, wenn man, wie es auch Schniewind (Mt 258; vgl. Mk 174) möchte, trotz der Worte von der Auferstehung nach drei Tagen annähme, Jesus habe in seinen Zukunftsworten nicht zwischen Auferstehung und Parusie unterschieden.

Basileia durch eine Menge von Bewaffneten endet, sagen die (in Lk 22, 35ff) folgenden, oft mißgedeuteten Worte.[1]) Dasselbe wie für Q gilt für das Lk-Sondergut.[2]) Den eindeutigen Sinn, den die Urgemeinde dementsprechend als den Inhalt der Abschiedsreden Jesu kannte und tradierte, bringt Johannes, als der beste Interpret der Synoptiker, klar zum Ausdruck in den „Abschiedsreden“: Jesus verkündigt seinen Jüngern die Gegenwart Gottes in seinem Geist durch das Wort und Bekenntnis Christi, das sie in dessen Jüngerschaft durch Leiden und Verfolgung führt. Wie nun die Abschiedsreden bei Lukas in Kap. 22 mit den Abschiedsreden bei Johannes in Parallele stehen,[3]) so ist die Verwandtschaft der letzteren mit Mk 13 unbezweifelbar. Dies Kapitel wird zwischen Mk 8—12 und 14ff auch zu verstehen sein als die „Abschiedsrede“ Jesu, nicht im Sinne eines biographisch-historischen, sondern eines sachlichen Aufbaues, der an diese Stelle Worte über die Bedeutung des Kreuzes für die zurückbleibenden Jünger, über Bekennen und Leiden der Gemeinde stellte. Dem entspricht der Zusammenhang innerhalb des Kapitels. Auch hier unterscheidet der Evangelist die Zeit der *θλῖψις*, die zwar schon Gegenwart des Geistes, Nähe der Basileia schenkt und gewiß bald kommt, schon da ist, von dem Jüngsten Tag, an dem sich die „Doxa“ offenbart, dessen Zeit aber allein in Gottes Händen steht.

2. Der kompositionelle Zusammenhang in Mk 13.

Daß ein Zusammenhang gewollt ist, ergibt sich neben anderem schon allein aus den Demonstrativpronomen in Mk V. 4, V. 29f und aus dem wiederholten *βλέπετε* in V. 5. 9. 33. Aber er will im einzelnen beachtet sein.

---

[1]) Vgl. Schlatters Monographie „Die beiden Schwerter“ in den Beiträgen zur Förd. chr. Theol. XX, 6.

[2]) Vgl. Schlatter, Lk 132. Die Hinzufügungen des Sonderguts ketten in sachlichem Zusammenhang Einzelzüge zusammen, die teils „jüdisch“, teils „christlich“ (d. h. der „Gemeindetheologie“ entstammend) erscheinen, aber im Kerygma untrennbar sind.

[3]) Vgl. Schlatter, Lk 468f.; J. Schniewind, Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes, 1914.

Der Zusammenhang zwischen V. 2 und 3 ist ein charakteristisches Beispiel dafür, welches Verständnis für die Komposition aus den verschiedenen Ergebnissen der Forschung erwachsen muß: Die Literarkritik (Bußmann[1]), soweit sie das Anliegen der Urmarkushypothese überhaupt im Auge behält, muß dazu neigen, den Szenenwechsel auf eine Erweiterung zurückzuführen, wie sie sich auch aus dem Vergleich mit Lukas als wahrscheinlich ergibt. Ähnlich urteilt Wendling[2]): „Dieser Szenenwechsel ist natürlich nicht ursprünglich." Sein Verzicht auf synoptische Vergleichung, den er selbst als methodischen Vorzug bucht, veranlaßt ihn zwar, die notwendige Begründung nicht nur wie Bußmann in der synoptischen Subtraktion zu suchen, sondern in der Beobachtung dessen, was Markus wollte. Er glaubt sie zu finden in dem Bedürfnis, Mk 13 als geheime Rede zu gestalten. Aber mit Recht rügt Bußmann[3]) die Trennung der Urmarkushypothese von der synoptischen Frage als einen Fehler Wendlings. Auch bei K. L. Schmidts[4]) formgeschichtlicher Betrachtung zeigt sich das Mangeln der synoptischen Vergleichung. Er sieht hier nur nebeneinandergestellte, durch eine „Naht" zwischen V. 2 und 3 getrennte „Einzelbilder". Ein Blick auf die Lk-Parallele macht aber demgegenüber eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der beiden Verse höchst wahrscheinlich. Bußmann läßt das sachliche Interesse an dem Zweck der Komposition vermissen, Schmidt die genügende Beobachtung des zweiten Referenten und Wendling am entscheidenden Punkt beides. Aber bei allen finden sich richtige Ergebnisse, die zusammengefaßt werden müssen. An Lk wird deutlich, wie sehr Mk V. 2 und 4 als Einleitung zu der großen Rede zusammengehört. K. L. Schmidts Bedauern, daß die Szene V. 3f in der Huckschen Synopse nicht zum Ausdruck komme, sondern mit V. 1 und 2 zusammengefaßt sei, ist also wohl unangebracht. Wenn Mk V. 3 eine vom Vorhergehenden unabhängige Perikope beginnen soll,[5]) fehlt die Antwort auf die Frage, was denn der Sinn dieser Perikope sei. Schmidt

---

[1]) I 109, 184. [2]) Entst. 162. [3]) I 111.
[4]) K. L. Schmidt, Der Rahmen, 290. [5]) Ebd. 286.

redet selbst von dem grandiosen Bild, das Jesus auf dem Ölberg sitzend zeige, angesichts des Tempels, dessen Schicksal er verkünde. Von diesem Schicksal ist aber nur in V. 2 die Rede. Es läßt sich auch hier die Geschichte der synoptischen Tradition nicht zurückkonstruieren. Was der Evangelist aus den fließenden Traditionen schöpft, will innerhalb seines Werkes verstanden sein. Zu Lk V. 6 und 7 sagt Schmidt[1]): „Um den Preis einer fortlaufenden Darstellung hat hier Lukas die Schönheit eines Einzelbildes stark verwässert," und Spitta[2]): „Der Eindruck von der Künstlichkeit bei Mk und Mt wird noch verstärkt durch das Fehlen irgendeines Motivs, weshalb Jesus zum Ölberg gegangen sei." Solche sich widersprechenden, literarkritischen Werturteile stehen sich recht bedeutungslos gegenüber, weil die literarischen Verhältnisse eben nicht so klar sind, wie hier vorausgesetzt wird. Doch gerade wenn die topographische Einleitung in V. 3a später eingeschoben wäre, müßte das in dem von Schmidt angegebenen Sinn geschehen sein. Sehr gut möglich ist eine traditionelle Verankerung der Ortsangabe in diesem Zusammenhang. Jedenfalls aber ist dieses „grandiose Bild" allen Fragen einer „ausrechnenden Topographie ... schlechterdings entrückt" (Schmidt). Wie Jesus auf den Ölberg kommt, interessiert den Erzähler nicht, und mit Recht verweist Schmidt — als Schüler Deißmanns in ausgezeichnetem Situationsverständnis — auf jenes Steinhausengemälde, Katakombenbilder und altchristliche Mosaike, die Jesus als den Lehrer schlechthin darstellen in der erhabenen Einsamkeit einer Bergeshöhe. Und man versteht, was Schmidt mit der „übergeschichtlichen Großartigkeit" dieses Einzelbildes meint. Man wird aber gut daran tun, auch nicht im Interesse einer möglichst konkreten Situationsausmalung zu hohe Anforderungen an die exegetische Kunst zu stellen und feststellen zu wollen, was dem Evangelisten vorgeschwebt habe: daß Jesus „auf" oder „an" dem Ölberg gesessen habe. Es ist Vereinseitigung eines exegetischen Prinzips, wenn bis auf die letzte Präposition[3])

---

[1]) K. L. Schmidt, Der Rahmen, 286f. [2]) S. 336.
[3]) Vgl. B. Weiß, Mk-Lk 197; K. L. Schmidt, Der Rahmen, 290.

jede Möglichkeit des Hereinspielens eines Gedankens, der „Zusammenhangexegese" erfordert, ausgeschlossen werden soll.[1]) Die Isolierung des Einzelbildes ist übertrieben. Man wird nicht verkennen dürfen, wie sehr jene Großartigkeit, von der Schmidt spricht, gerade aus der geschichtlichen Situation von Mk V. 1—4 erwächst, die der Evangelist an den Anfang der großen Rede stellt. Mit Recht wehrt sich Schmidt dagegen, daß topographische Berechnung zu einem Urteil über den Wert eines Wortes etwas ausmachen könne. Aber Wendling kann ja gerade deshalb V. 3 und 4 für frei erfunden erklären, weil er den Zusammenhang mit V. 1 und 2 nicht erkennt; nach seinem Urteil ist V. 1 f für die eschatologische Rede „ohne Belang".[2]) (Wie falsch dies Urteil ist, soll unten gezeigt werden.) Über den topographisch-historischen Zusammenhang läßt sich zwar streiten. Aber in dem sachlichen Zusammenhang liegt die Pointe des Gedankens, der sich, durch das *βλέπετε* markiert, durch das ganze Kapitel hinzieht.

Das *πότε ταῦτα* in V. 4 bezieht sich zweifellos auf die Zerstörung des Tempels. Und die zweite Frage nach dem Zeichen der Vollendung aller dieser Dinge zeigt, daß für die Fragenden die Tempelzerstörung zu dem Komplex der eschatologischen Ereignisse gehörte. Deshalb verkennt Wendling den Zusammenhang, wenn er behauptet,[3]) der Evangelist lasse „in völlig unhistorischer Denkweise ... den Fragesteller auf das Bezug nehmen, was ihm erst durch die Antwort bekannt wird". Es ist zwar richtig, daß der Evangelist sicher bei der Frage an die Antwort gedacht hat. Dabei stimmt inhaltlich Mt mit Mk durchaus überein; auch bei Markus ist an Parusie und Weltvollendung gedacht. Wenn B. Weiß[4]) (gegen Holtzmann) den eschatologischen Charakter der zweiten Frage bezweifelt, so genügt schon ein Hinweis auf das AT als Gegenbeweis (vgl. unten S. 64 f). Ganz abwegig ist auch die Meinung Nösgens,[5]) das *συντελεῖσθαι* beziehe sich auf die Vollendung des an-

---

[1]) Vgl. Schlatter, Mt 695; 2 Kg 1, 9. [2]) Entst. 162.

[3]) Wendling, Entst. 163; Klostermann, Mk 148.

[4]) Mk-Lk 197. [5]) Nösgen, S. 150.

gefangenen Tempelbaues. Aber gerade, weil die zweite Frage eschatologischen Charakter hat, wird die Antwort V. 5ff als Bezugnahme auf die Frage aufzufassen sein und nicht umgekehrt die Frage als Bezugnahme auf die Antwort. Die Frage meint Zeitpunkt und Zeichen der mit der Tempelzerstörung in Zusammenhang stehenden eschatologischen Ereignisse. Klostermann[1]) betont, daß bei Mt die Beziehung der Doppelfrage auf eine Zeit unterstrichen sei, und mit Recht wirft er die Frage auf, wie sich Matthäus damit abgefunden habe, daß zu seiner Zeit das eine schon eingetreten war, das andere noch nicht. In der Tat muß er, falls er nach 70 p. C. schrieb, in der Antwort Jesu eine Lösung gesehen haben, hat sie zweifellos auch gesehen, und zwar darin, daß Jesus die erwartete Antwort nicht gab. Das durch Messiasbekenntnis und Leidensverkündigung aufgegebene Rätsel mußte die Jünger veranlassen, an das Tempelwort Mk V. 2 diese Frage nach dem weiteren Verlauf der Dinge, vor allem die Frage nach dem Wann anzuschließen.

Die Antwort, die in V. 5 beginnt, entspricht dem Ganzen des Evangeliums: Ebensowenig wie das Messiasbekenntnis ohne Leidensverkündigung bleiben konnte, so wenig kann die Ankündigung der Parusie ohne die Erweiterung der Leidensverkündigung auf die Jüngerschaft bleiben. Mk 13 ist eine Explikation von Mk 8, 34. Zahn[2]) erkennt, daß die in V. 4 gestellte Frage eine Abwehr Jesu herausfordert und auch, wie bei den Leidensverkündigungen (Mt 16, 21ff; 20, 20ff) hervorruft. Nur die Verse Mk 13, 24. 30 und 32 gehen auf die Frage ein, und auch diese Verse bieten keine eigentliche Ant-

[1]) Mt 192/3.

[2]) Wenn es sich die Exegese wirklich zur primären Aufgabe machte, unter Verzicht auf unmögliche „historische" Rekonstruktionen den Evangelisten selbst zu verstehen, müßten und würden sich die „kritischen" und „traditionsgebundenen" Exegeten zuerst wieder auf einer Ebene treffen. Es ist ein Verdienst der letzteren, manche selbstverständlichen Einsichten dank dieses traditionellen Verständnisses nie verloren zu haben, so z. B. hier die klare Einsicht in die Zusammengehörigkeit der beiden Fragen in Mk V. 4: Wohlenberg stellt fest, daß die Jünger die Zerstörung Jerusalems und das Weltende zusammengeschaut haben, ähnlich Zahn 663f.

wort.[1]) Eine solche bleibt aus. V. 5 bedeutet eine Abweisung, eine Verweigerung der Antwort. V. 24 gibt eine Zeitbestimmung „nach der Trübsal". Im übrigen ist das Suchen nach einem zeitlichen Aufriß, einem „Programm",[2]) vergebens.[3]) Auch V. 28 „kann nur aus einer Quelle herrühren, wo die Ereignisse nacheinander aufgezählt waren, ohne die einen als Vorbereitung der andern hinzustellen". Warum schweift B. Weiß mit dieser richtigen Feststellung[4]) in die Ferne? Sie gilt nicht nur für eine Quelle, sondern für Markus.

Die Verse 5—37 sprechen immer wieder in verschiedenen Variationen denselben Gedanken aus: *βλέπετε* — sehet euch vor, daß euch niemand verführe![5]) Gemeint ist die Warnung vor dem, was im NT die Begriffe *πειρασμός, θλῖψις* (Mt V. 9 und 21), *σκάνδαλον* (Mt V. 10) umschreiben, d. h. eine Mahnung zur *ὑπομονή* (Mt V. 13); vgl. Mt 13, 21. Die fast monotone Wiederholung dieses Gedankens gibt dem Kapitel seinen Charakter.[6]) Zahn[7]) behauptet, Lk V. 8—19 rede von Wiederkunft und Weltende. Das ist einfach falsch. Die jüdisch-apokalyptische Frage der Jünger nach Zeit und Zeichen wird ebenso abgewiesen wie die Bitte der Mutter der Zebedaiden durch den Hinweis auf die *θλῖψις*. Auch das entspricht den Johanneischen Abschiedsreden: In der Welt habt ihr *θλῖψις* (J 16, 33). Hier liegt der Skopus des Redens Jesu von der Zukunft: mit Bezug auf die *θλῖψις* sagt Mk V. 23 „siehe, ich habe es euch alles zuvor gesagt", vgl. J 16, 1—4; die Erläuterung des Feigenbaumgleichnisses im Zusammen-

---

[1]) Richtig heißt es Catenae 408: *ἄλλο τοίνυν ἠρώτησαν καὶ ἄλλο ἀποκρίνεται.* Aber dies ist nicht ein „Widerspruch" im Sinn der Literarkritik (Klostermann, Mk 147), vielmehr eine bewußte Absicht des Evangelisten.

[2]) Schniewind, Mk 157.

[3]) Schon Luther sagt (E. A. 14, 2. Aufl. S. 368 f.) von den Evangelisten: „... denn sie nicht weitersehen, denn daß sie die Wort Christi geben und erzählen, bekümmern sich nicht damit, was vor oder nach geredt sei."

[4]) Mk-Lk 204.

[5]) V. 5. 7. 9. 11. 23. 33. 35. 37.

[6]) Eine Exegese, die V. 6 neben V. 21 als „überflüssig" erklärt (Klostermann, Mk 149), wird das Verständnis des Ganzen nicht fördern können.

[7]) Luk. 652.

hang mit den folgenden Versen muß von hier aus ihr Licht erhalten. Meist wird Mk V. 30 auf den Tag der Wiederkunft Christi in der Doxa (V. 26) bezogen[1]) und in dem vielumstrittenen[2]) ταῦτα (V. 29) werden dementsprechend dann irgendwelche Vorzeichen, Prodigia, aus Mk V. 4—28 gesehen.[3]) Und damit ist der imaginäre, unaufhebbare Widerspruch zwischen V. 28—31 und 32 gegeben, der eine apokalyptische Rede vom Ende dieses Äons, das nach Ablauf bestimmter, genannter Ereignisse eintreten soll, dem οὐδεὶς οἶδεν entgegensetzt und der für viele Exegeten unseres Kapitels die restlos verwirrte und verwirrende Grundlage für die Auslegung unseres Kapitels, vor allem für eine unmögliche Literarkritik ist.[4]) Ebenso entsteht der Widerspruch zu Stellen wie Lk 17, 21—34.[5]) Wer bei Mk V. 5—23 von Vorzeichen im jüdisch-apokalyptischen Sinn redet, hat damit gerade den eigentlichen Sinn fortgedeutet. Denn es ist hier nicht die Rede von Vorzeichen, die man erfreut als Symptome des Endes objektiv feststellen könnte,[6]) sondern von Dingen, die nicht mehr objektiv betrachtet werden können; es sind Anfechtungen gemeint, die dem Jünger die Geduld zum „Warten" rauben. Entsprechend V. 23 meint ταῦτα in V. 29 die ganze, in verschiedenen Bildern geschilderte θλῖψις (V. 5—23). Und zweifellos reden V. 28 und 30 von Tatbeständen, die für die Gemeinde seit Ostern und Pfingsten sich täglich erfüllten. Das Hereinbrechen des Reichs in der θλῖψις — das war ja der Inhalt der Kreuzesbotschaft, zugleich auch der Inhalt der Leidensverkündigungen, wie in Mk 8 so in Mk 13. „Jesu Tod ist die eschatologische Drangsal."[7]) Mk 13 wird von fast

---

[1]) Klostermann, Mk 154. [2]) Vgl. B. Weiß, Mt 422, Anm.

[3]) Zahn (Mt 673) erläutert πάντα ταῦτα (Mt V. 33) durch ἀρχὴ ὠδίνων in Mt V. 8. Merx schließt (S. 354ff.) ταῦτα an Mk V. 2 an; Jülicher (S. 6f.) und Holtzmann (S. 170) beziehen es auf V. 5—25. Mit Recht lehnt Klostermann (Mk 154) Wohlenbergs Bemühung, das ταῦτα πάντα (V. 30) auf die Vorzeichen (V. 7—13) zu beschränken, ab.

[4]) Z. B. Klostermann, Mk 155 u. 147; Weiffenbach S. 94.

[5]) J. Weiß, Die Schriften usw., 1. Aufl., 183.

[6]) V. 7b wird wohl als Abwehr dieses Gedankens aufzufassen sein; vgl. unten S. 79ff.

[7]) Schneider S. 13.

allen Exegeten judaisiert und vergewaltigt durch den Versuch, ihm irgendwie ein zeitliches Schema aufzupressen. Schon ein Vers wie Lk V. 12 beweist, daß eine chronologische Ordnung vom Evangelisten nicht bezweckt sein kann. Dieser Vers bewiese das auch und gerade, wenn er ex eventu gestaltet wäre. Ein zeitliches Schema soll abgelehnt werden. Dadurch würde der harten Predigt von der Versuchung in der Trübsal die Spitze abgebrochen. Deshalb ist es falsch, wenn Merx[1]) eschatologische von nichteschatologischen Weissagungen trennt und in der Erfüllung der letzteren im Jahre 70 p. C. eine für den Apologeten vorteilhafte Tatsache sieht, die zum Beweise, daß Jesus sich nicht geirrt habe, beitragen soll. Eschatologisch ist die Person Jesu als Christus an sich samt der ganzen Predigt. Mit Christus haben auch die eschatologischen Ereignisse ihren Anfang genommen, aber in der Verborgenheit. Mk 13 schildert nicht das Drama der Parusie in mehreren abmeßbaren Akten.[2]) Es wird vielmehr wie überall bei den Synoptikern eine gefährliche Zeit des Wartens, deren Ende unbekannt ist und plötzlich kommt, vorhergesagt.

So hebt sich auch V. 24 deutlich vom Vorhergehenden ab. Mit *μετὰ τὴν θλῖψιν* beginnt etwas Neues,[3]) die Beschreibung des letzten Tages. „Nach der Trübsal", das ist die einzige Antwort auf die Frage nach dem Wann in dem kurzen Abschnitt V. 24—27. V. 28 greift wieder den Grundgedanken von V. 5—23 auf, der dann in V. 28—37 verdeutlicht und näher ausgeführt wird. Wendling[4]) übersieht diesen Gegensatz. Er hält deshalb das *δέ* in V. 28 für auffallend und zieht daraus literarkritische Schlüsse. Für die ältere Literarkritik waren die Evangelisten oft nicht mehr als Schreiber. Über das *εὐθέως*

---

[1]) S. 354 ff.

[2]) Wenn Zahn (Mt 673) *ταῦτα* nur auf Mt V. 4—14 bezieht und V. 15—31 davon abtrennt, scheint er falsche, apologetische Motive zu haben.

[3]) Von hier aus wird der Wechsel zwischen 2. und 3. Person nicht nur verständlich, sondern erweist sich als notwendiger Faktor im Gedankengang. V. 24—27 hebt sich deutlich aus der ganzen Mahnrede heraus. V. 28 lenkt mit *δέ* (V. 29 mit *οὕτως καὶ ὑμεῖς*) in den Inhalt der Mahnrede zurück. [4]) Entst. 161.

in Mt V. 29 sagt B. Weiß[1]): „Es kann keine exegetische Kunst die Tatsache entfernen, daß hier die ... Parusie unmittelbar auf die Katastrophe in Judäa folgend gedacht wird.“ Das entspräche dem vorausgesetzten jüdischen Zeitschema und dem Sinn vieler Auslegungen.[2]) Aber besser wird das *εὐθέως*, das sich nur bei Mt findet, aus dem vorhergehenden V. 27f heraus verstanden werden: In allem Vorhergehenden und Folgenden wird jede Berechnung abgelehnt, weil die Parusie schlagartig, blitzartig kommt, überraschend, gegen jede Erwartung, in einem plötzlichen Akte, ohne ein langes Drama, wie es das Judentum kannte (vgl. Kap. IV), ohne den langsam erkämpften Übergang. Parusie und Weltgericht kommen, ohne daß viele Zeitstufen und Vorperioden[3]) nach der *θλῖψις* vorangingen, sie kommen *εὐθέως*. Es wird dem Verständnis der Synoptiker überhaupt entsprechen, wenn Mk in ähnlicher Weise hervorhebt, daß sich V. 24 vom Vorhergehenden abhebt: *ἀλλὰ ... μετὰ τὴν θλῖψιν*. Die oben vorgetragene Exegese des Verses ist nur eine Konsequenz dieses Verständnisses. Der vorstehenden Exegese könnte Lukas entgegengehalten werden, weil bei ihm jenes „*μετά*“ fehlt und V. 25 sich nicht deutlich vom Vorhergehenden abhebt, sondern vielmehr auf V. 11 zurückweist. Doch daß auch er für das Ende der *θλῖψις* keine Zeit festsetzt, beweist gerade bei ihm am deutlichsten V. 24, das Wort von den Zeiten der Heiden, das notwendigerweise den Exegeten, die V. 11 und V. 25ff zeitlich verbinden zu müssen glaubten, Schwierigkeit bereitet.[4]) Bekenntnis in Trübsal, Naherwartung der Basileia und Gewißheit über das Kommen eines letzten Tages, dessen Termin in unbestimmter Ferne liegt, — das sind die drei Haupt-

---

[1]) B. Weiß, Mt 417.

[2]) Wer das Evangelium Matth. nach 70 p. C. ansetzt, kommt hier freilich mit dieser Deutung in Verlegenheit. Klostermann (Mt 195) hilft sich mit einem „cum grano salis“.

[3]) Volz, Eschatologie 141—142.

[4]) B. Weiß (Mk-Lk 623) schafft sich Abhilfe, indem er sagt (624), *τούτων* in Lk V. 28 könne sich nicht auf V. 20—24 beziehen, weil die unbestimmbar langen Heidenzeiten zwischen V. 24 und 25 lägen; ähnlich Klostermann, Lk 197ff.

gedanken, die in Mk 8 und 13[1]) so parallel nebeneinander und in sich verkettet hervortreten, daß es schon von hier aus schwer fallen muß, in Mk 13 nicht einen geschlossenen Gedankenkreis zu sehen. Der sachlich einheitliche Inhalt des Kapitels ist also folgender: Auf Jesu Weissagung der Tempelzerstörung hin fragen die Jünger nach dem Wann des Jüngsten Tages in der Meinung, die Katastrophe des Tempels müsse damit zusammenfallen und sich nach bestimmten geheimen Zeichen in absehbarer Zeit vollziehen. Diese Meinung wird abgelehnt: Vor der Parusie kommt zuerst eine Zeit der *θλῖψις* (V. 24—27), das Wann kennt niemand (V. 32), die Zukunft bringt nicht Zeichen, sondern Kampf, der Glauben und Wachen erfordert (V. 5—23; V. 28—37). Demnach ist auch die Bezeichnung „Parusierede" mehr entstellend als zutreffend, vor allem, wenn aus einer sinnlosen Verkehrung von Begründung und Folgerung heraus der Schluß gezogen wird, wichtige Teile des Kapitels müßten statt aus christlicher Quelle aus einer jüdisch-apokalyptischen stammen, weil hier Jesus von allem andern, nur nicht von sich selbst rede, obwohl der Hauptinhalt dieser Rede doch seine Wiederkunft sein solle.[2]) Weniger vom Weltende redet das Kapitel, viel mehr von der *θλῖψις*, die dem Weltende vorangeht. Wie wenig die Evangelisten hier auf den zeitlichen Aufriß irgendeinen Wert legten, zeigen die literarischen Verhältnisse von Mk 13, 9 und Parr. besonders deutlich. Klostermann[3]) sagt treffend: „Matthäus gibt hier nur ein ganz kurzes Résumé in V. 9: *εἰς θλῖψιν*." In diesem Begriff kann der Inhalt nicht nur dieser Verse, sondern der Verse 5—23 überhaupt zusammengefaßt werden. Mk 13 ist keine Apokalypse im Sinne des Spätjudentums. „Am Rand dieses Zukunftsbildes steht die Parusie; aber sie wird nicht zum Gegenstand der Weissagung. Diese Haltung Jesu setzt sich in den Passionsgeschichten fort, wo Jesus mit der Klage um den

---

1)

Bekenntnis in Trübsal	8, 35	13, 5—23, bes. 21ff.!
Letzter Tag	8, 38	13, 26f.
Nahe Basileia	9, 1	13, 30

2) Colani S. 207. 3) Klostermann, Mt 193.

Untergang Jerusalems die Stadt verläßt."[1]) Das punctum saliens im ganzen Kapitel ist die Bezogenheit von V. 30 auf 32.[2]) Daß ein Widerspruch zwischen diesen beiden Versen immer wieder behauptet werden konnte, gehört wohl mit zu der *ϑλῖψις*, die das Evangelium erfahren muß.

3. Die „kleine Apokalypse".

Das zuletzt Gesagte hat schon hingeführt zu der Hypothese von der kleinen Apokalypse, dem Produkt jener Evangelienexegese, die à tout prix mehr wissen zu müssen meint, als der Evangelist selbst wissen wollte. Ein Christusverständnis, das seine einzige Quelle, nämlich die Evangelien, bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wird sich nicht wundern dürfen, wenn es sich zu dieser Quelle nicht mehr reimen will. Die erste Voraussetzung für die Begründung jener Hypothese ist die Konstruktion eines Christus, der in allem den nichtssagenden Zügen eines Jahrhunderts angepaßt war, dessen Vertretern es vorbehalten blieb, die einfältige, großartige Schau von Mk 13 „bizarr"[3]) zu nennen. Verzichtet man auf diese Voraussetzung, dieses Vorurteil, dann fallen auch alle Gründe, (Colani, der Begründer jener Hypothese, weiß deren acht[4]) zu nennen) in sich zusammen.

---

[1]) Schlatter, Lk 417. [2]) Vgl. unten S. 137.

[3]) Colani S. 207; vgl. K. L. Schmidt (in Kittels Wörterbuch I 586, Art. *βασιλεία*), der im Blick auf Mk 13 von einer „sich an apokalyptischen Bildern berauschenden Gemeinde" redet.

[4]) 1. Mk V. 5—31 geben keine Antwort auf die Frage von V. 4.
2. Jesus kann nichts zu tun gehabt haben mit der Apokalyptik, „qui est la prophétie jetée dans le moule du rabbinisme".
3. Mk V. 30 u. 32 widersprechen sich.
4. Durch die „grande interpolation" von Mk V. 5—31 wird der Zusammenhang zwischen V. 4 und 32 störend unterbrochen.
5. Die Begriffe *ὠδῖνες, ϑλῖψις, τέλος* entsprechen den Perioden der Apokalyptik.
6. Das Interesse am Tempel in V. 14 widerspricht V. 2.
7. Der Einschub in V. 14 beweist, daß die Rede nicht mündlich gehalten sein kann.
8. Abgesehen von einigen „Zusätzen" hat die Rede keinen Zug, der auf Jesus als den Redenden hinwiese.

Mit Recht haben die Exegeten,[1]) die diese Voraussetzung nicht teilten, meistens auch auf einen ausgeführten Beweis gegen diese Gründe verzichtet. Aber um so hartnäckiger lebt die hypothetische Annahme. So findet sie sich auch in der neueren Arbeit Hölschers, die man geradezu als eine Sammlung der verbreitetsten älteren literarkritischen Hypothesen bezeichnen könnte, die gezeigt haben, wie man nicht zum Verständnis des Evangelisten kommt. Es wurde oben gezeigt, wie deutlich sich aus dem Zusammenhang von V. 2—5 und 23—32 der Grundgedanke der mit dem Bekenntnis verbundenen θλῖψις ergibt, der sich dem Ganzen des Evangeliums aufs beste einfügt. Wo dies Ganze preisgegeben wird, muß notwendig der Zusammenhang auseinanderbrechen. Nirgends lassen sich „les parties descriptives, proprement apocalyptiques, étrangères à l'enseignements de Jésus“ und „les exhortations morales“[2]) trennen. Für den Evangelisten ist das Reden Jesu immer ein eschatologisches Geschehen, nicht Moral. Aus dem Vorurteil heraus, zwischen Mk 13 und Jesus müsse eine Distanz geschaffen werden, konnte sich die These von der „kleinen Apokalypse“ ohne viel Widerspruch einnisten. Es wurde üblich, bei der Exegese gar nicht mehr nach einem einheitlichen Aufbau zu suchen, sondern vielmehr zuerst nach Widersprüchen und nach mangelnder Einheitlichkeit. Weil die Anfangs- und Schlußverse (besonders V. 4f, 30, 32) ihren Sinn nur aus dem Gesamtaufbau heraus erkennen lassen, fanden sich naturgemäß gerade hier die „Widersprüche“. Deshalb ist es bezeichnend, daß Colani und seine „liberalen“ Nachfahren in dem Beweis davon ausgehen, daß die Frage in Mk V. 4 nicht zu V. 5 passe; außer dieser „Inkongruenz“ wird als Grund der Widerspruch zwischen V. 30 und 32 und die störende Unterbrechung zwischen V. 4 u. 32 angeführt.[3]) D. h. man nimmt dem Baum die Wurzel, um sich dann über seine Dürre zu wundern. In V. 4 soll ja keine Antwort, die schnell die Neugier befriedigte, gegeben werden.

[1]) Z. B. ist nach B. Weiß (Mk-Lk 199) „V. 6. 8f. einfach der Anfang der Parusierede der Quelle“; Weiß versteht darunter die „apostolische“ Quelle.

[2]) Loisy, Marc 368. [3]) Vgl. auch Weiffenbach S. 93f.

Heftige Schwierigkeiten hat immer die Abgrenzung der kleinen Apokalypse gemacht. Colani zog V. 6 zur Einleitung der Apokalypse. Dagegen fragt Weiffenbach, warum denn nicht auch V. 5 zu dieser Einleitung gehört haben sollte,[1]) während die meisten[2]) die Apokalypse erst in V. 7 anfangen lassen. Auch die Verse V. 28ff sind umstritten. Wohl in Abhängigkeit von Wellhausen[3]) hält man heute oft eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von V. 28 und den Versen, die vorausgehen, für unmöglich, ohne daß Wellhausens oder andere Gründe noch dafür angegeben werden: Klostermann[4]) glaubt in V. 28ff einen christlichen Nachtrag sehen zu können, der zum Teil unter Benutzung von Herrenworten gebildet sei, ähnlich urteilt Wendling, der V. 30 noch zur Apokalypse zieht. Aber es ist schlecht einzusehen, warum V. 28f, wenn in V. 5—27 eine jüdische Apokalypse vorausgesetzt ist, von dieser getrennt wird. Denn zunächst paßt V. 28f viel besser hinter die ganze Rede als etwa hinter V. 1. 2 und 33, wie Wendling konstruiert. Außerdem verrät aber dies Gleichnis durch nichts eine Herkunft aus christlicher Tradition mehr als die vorhergehenden Verse. Vielmehr werden hier echte Klänge jüdischer Eschatologie angeschlagen, wie denn auch Loisy V. 28f in die Apokalypse mit eingeschlossen hat.[5]) Auch Bultmann[6]) hält diese Verse zwar für selbständig, erklärt aber doch den Einfluß jüdischer Tradition für möglich. Ebenso wird V. 30 von manchen[7]) als Abschluß der Apokalypse gedacht; andere[8]) berufen sich mit Recht auf die Parallele Mk 9, 1, um hier christliche Tradition nachzuweisen. Und auch die Aussagen über V. 31 sind in dieser Frage widersprechend: Bousset[9]) sagt: V. 31 „steht am Schluß der von Mk verarbeiteten Apokalypse". Bultmann[10]) sagt dagegen: „Schwerlich hat dieses Wort zum Abschluß der jüdischen Apokalypse gehört." Bei

---

[1]) Weiffenbach S. 108. [2]) Vgl. Wendling, Entst. 165.
[3]) Vgl. unten S. 132. [4]) Mk 153. [5]) II 435.
[6]) Gesch. 129f.; vgl. E. Meyer S. 127: „... alles ist rein jüdisch."
[7]) Z. B. Loisy II 436.
[8]) Klostermann, Mk 154; Jülicher S. 9.
[9]) Kyrios Christos 43. [10]) Gesch. 130.

V. 32 ist für J. Weiß (1. Aufl.) die dogmatische Anstößigkeit ein Zeichen unbefangener Überlieferung. Klostermann urteilt ähnlich. Bousset (J. Weiß, 3. Aufl.) dagegen hört hier die Sprache der Gemeindetheologie, er weiß sogar „sicher", daß das Wort der Gemeindetheologie entstammt. Wendling sieht in dem Vers eine Nachbildung von Mt 11, 27. Bultmann urteilt über V. 32b wie Bousset; V. 32a hält er aber für jüdisch: Das Wort „könnte mit V. 30 zusammen den Schluß der jüdischen Apokalypse gebildet haben".[1]) Das Ergebnis ist also unklar. Wenn aber schon schematisiert werden sollte, dürfte nicht mit Wellhausen[2]) V. 28ff als Anhang bezeichnet werden, der außerhalb des jüdischen Schemas läge, man müßte vielmehr in V. 5—6, 9—11, 13a, 21—23, 28—37 zuerst ein „christliches" Gerippe sehen, das dann mit jüdischen Bestandteilen erweitert wäre. Eine exegetisch richtigere Beobachtung liegt der kühn übersteigerten Annahme Wellhausens zugrunde, wonach Mk 13, 3—37 eine „Erweiterung" von 13, 1f sein soll.[3]) Denn das Kapitel zielt auf die neue, vom Tempel unabhängige Gemeinde. Es stellt sich auch hier heraus: Wenn alles, was nicht einer modernen Humanitätsreligion entspricht, unecht sein soll, bleibt nicht viel Echtes übrig. Alles scheinbar Jüdische — die Forschung findet hier ja mit jedem Jahr engere Parallelen — bekommt innerhalb der Evangelien einen radikal alterierenden Akzent. Wer das übersieht, gerät in ein Dilemma. Es ist ein zu billiges Verfahren, alles, was „jüdische Klänge" aufweist, auszuscheiden, mit Ausnahme nur der Verse, die zufällig ausgesprochen christliche Begriffe aufweisen, im übrigen aber ebenso wie alle andern an die jüdische Tradition erinnern: V. 9—11, 13a und 23. Das sind in der Tat die einzigen Verse, die von keinem Exegeten der kleinen Apokalypse zugeschrieben worden sind. Andererseits sind ihr nur die Verse 8, 14—20a, 24—27 mit Übereinstimmung eingereiht worden. Daß es sich auch bei diesen Versen um Motive

[1]) J. Weiß, Die Schriften usw. 1. Aufl. 184; vgl. Klostermann, Mk 155; J. Weiß, Die Schriften usw. 3. Aufl. 197; Bousset, Kyrios Christos 52, vgl. S. 43f.; Bultmann, Gesch. 130.

[2]) Mk 107. 113. [3]) Einleitung 47.

aus alttestamentlicher Tradition handelt und nicht nur um Gedanken des Spätjudentums, daß V. 14 und 19f in enger Beziehung zu andern Worten der Predigt Jesu stehen, daß vor allem V. 15f eine nicht unwesentliche Parallele in Lk 17, 31f hat, die eine sachliche Verwandtschaft des ganzen Kapitels Mk 13 mit den Worten der Redenquelle in Lk 17 klar nachweist, — das hat die Anerkennung jener Hypothese nicht verhindert, auch nicht bei Loisy, der einen Hinweis auf die Lk-Parallele gibt und mit Recht betont, daß V. 15 u. 16 „s'accorde mal avec la donnée de la source".[1]) Vers 12 wurde trotz Mt 10, 35f und V. 21 wurde trotz Lk 17, 23 der jüdischen Apokalypse einverleibt.[2]) Trotz der engen Zusammengehörigkeit von V. 19 und 20 wurde V. 20b, weil diesem Vers der christliche Ursprung nicht abgesprochen werden sollte, von dem „apokalyptischen" Vers 20a losgerissen.[3]) Freilich wurden auch deutliche Kriterien gesucht. An dem oben schon erwähnten Wechsel zwischen 2. und 3. Person glaubte man die alte jüdische Apokalypse „ziemlich sicher" von den „späteren christlichen Zutaten" unterscheiden zu können, scheute aber auch dabei Inkonsequenzen nicht. Das geht aus der Behandlung von Mk V. 7 hervor. J. Weiß[4]) ist hier konsequent und rechnet den Vers nicht zur Apokalypse. Wendling[5]) aber, der zur Darstellung der „dramatischen Steigerung" in der „architektonischen Gliederung" den Vers benötigt, tadelt an Weiß, daß er „den poetischen Charakter von 7" verkenne. Und es ist richtig, daß V. 7 in seinem ganzen Inhalt, besonders mit seinem Hinweis auf das Ende (zwischen V. 9 und 13!), zur Substanz gehört. Wie kann sich Wendling[6]) dann aber auf Wellhausen[7]) berufen, der auch ohne jede Erklärung seiner Inkonsequenz V. 7 zur Apokalypse zieht, nachdem er kurz vorher[8]) folgende Feststellung

---

[1]) Loisy, Marc 376.

[2]) Wellhausen, Mc 111: „man hat kaum Grund, 13, 21. 22 auszunehmen"; vgl. Klostermann, Mk 183; ähnlich Bultmann vgl. oben S. 21.

[3]) Wendling (Entst. 165) erwägt wenigstens die Möglichkeit, daß V. 19 vom Evangelisten selbst stammen könne.

[4]) Das älteste Evangelium, 276; vgl. Klostermann, Mk 147.

[5]) Entst. 158. [6]) Entst. 157. [7]) Mc 108. [8]) Mc 107.

gemacht hat: „Nicht jüdisch ist die Anrede mit Ihr, wodurch die Schau in einfache Lehre verwandelt und aller apokalyptische Firlefanz abgestreift wird."

Hier zeigt sich übrigens ein wesentlicher Grund für die falsche Distanzierung Jesu von Mk 13: Das Verständnis der Evangelien muß ausbleiben, wo schon der Ernst und die innere Spannung in den großartigen eschatologischen Bildern der jüdischen Apokalyptik so sehr verkannt werden. „Man muß sich von dem Wahn befreien, jüdische Eschatologie sei ein Absurditätenkabinett."[1]) Diese Verkennung mußte jener falschen apologetischen Vergeistigung der Lehre Jesu immer neuen Wind in die Segel geben. Mit voller Überzeugung hat sich Wellhausen gegen diesen Vorwurf einer apologetischen Tendenz gewehrt; aber auch er glaubt Jesus nicht anders als durch ein ungeschichtliches Herauslösen aus seiner Umwelt, dem Spätjudentum, ja sogar durch eine strenge Distanzierung vom Prophetentum verstehen zu können.[2]) Die These von der kleinen Apokalypse ist in dieser ihrer Wurzel falsch.

Eine noch größere Schwierigkeit als Mk V. 7 bereitet dieser These Mt 24, 10—11: Die Frage, wie diese in jeder Beziehung „jüdischen" Verse, die sich einer Apokalypse trefflich einfügen würden — sie stehen auch in der 3. Person —, in den Mt-Text kommen und warum sie bei Markus eine so unverkennbar „christliche" Parallele haben, daß niemand sie der Apokalypse zuzurechnen wagte, ist von den Exegeten, die eine Antwort schuldig waren, nie gestreift worden.

Die formgeschichtliche Forschung hat der Exegese unseres Kapitels dadurch einen schlechten Dienst getan, daß sie nur diesen üblichen Weg aufs neue beschritten hat.[3]) Eine Begründung der Hypothese hat auch sie nicht gegeben.

4. Die Abfassungszeit der Evangelien und Mk 13.

Mk 13 und noch mehr Lk 21 sind oft zum Ausgangspunkt chronologischer Berechnungen gemacht worden. Das Lukas-

---

[1]) J. Schniewind in der Einleitung zu A. Schneiders Ges. Aufsätzen, S. X. [2]) Einleitung 96.

[3]) Klostermann, Mk 147ff.; Bultmann, Gesch. 129.

evangelium wurde vor Harnacks Untersuchungen über diese Frage „von den Kritikern fast einstimmig auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems datiert.[1]) Die meisten von ihnen gaben sich überhaupt keine besondere Mühe mehr, dies zu erweisen."[2]) Daran haben Harnacks Arbeiten bis heute wenig geändert.[3]) Damals bildete Zahn eine Ausnahme, der sich jener Mühe unterzog, aber als wesentliches Argument nur Lk 21, 20—24 vorbrachte. Dagegen sagt Harnack mit Recht, nichts in diesem Abschnitt könne nicht von Jesus gesagt sein. Sehr beachtenswert ist bis heute seine Auseinandersetzung mit Wellhausen.[4]) Gegen diesen betont er, es finde sich „nichts, was nicht jeder beliebige jüdische Eschatologe um das Jahr 30 oder 40 oder 50 schreiben konnte". Die angeblich unverkennbaren Schilderungen der Zerstörung Jerusalems seien nicht mehr als allgemeine Bilder, wie sie für das erwartete Ereignis selbstverständlich waren.[5]) In der Deutung von Lk V. 32 stehe die Ansicht Wellhausens[6]) schlechterdings vor einer Aporie. Allerdings wird bei Harnack nicht deutlich, wohin die Zeitspanne, die in Lk V. 24 offenbar vorausgesetzt ist, gehört, wenn sie nicht eine für die Apokalyptik typische „Prolongierung" (Wellhausen) ist, weil auch Harnack eine Naherwartung des letzten Tages voraussetzt. Es zeigt sich auch in diesem Gespräch, daß sich ein einheitliches Verständnis der Synoptiker in sich und untereinander nur wird finden lassen, wenn die Naherwartung von Leiden

---

[1]) Auch Bultmann (Gesch. 129) versteht Lk V. 20—24 ex eventu. Plummer und Zahn weisen sogar auf den Chresmos aus Euseb h. e. III 5,3 hin (Klostermann, Lk 197; Zahn, Lk 663).

[2]) Zum folgenden: A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte usw. (Beiträge zur Einl. in das N. T. IV, 1911), 82 ff. Streeter (540) sagt gegen Harnack, dieser übersehe in seiner Argumentation den Hauptbeweisgrund, nämlich, daß Lukas in 21, 10ff. ganz abweiche, während er sonst dem Markus folge. Aber weder weicht er hier ganz ab, noch folgt er sonst ganz. Der Beweis verfängt deshalb nicht; vgl. H. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, 1911.

[3]) Vgl. Klostermann, Lk 202f. [4]) Lk 118.

[5]) „Unter alle Völker" (V. 24) ist eine typisch alttestamentliche, allgemeine Formel.

[6]) Dasselbe gilt für Klostermann (Lk 197. 204).

und Reich unterschieden wird von einer berechnenden Festsetzung des Termins für das Offenbarwerden der Doxa am Jüngsten Tage.

Lukas redet gerade in den ihm eigenen Sätzen dieses Abschnittes so deutlich in palästinischer Sprache[1]) und bewegt sich so sehr im alttestamentlichen Gedankenkreis, besonders im Danielischen[2]), daß hier getrost Parallelüberlieferungen zu Mk vorausgesetzt werden können, wie sie ohnehin durch Lk 17, 31 wahrscheinlich gemacht werden. Dann wären die Abweichungen des Lukas ganz unabhängig von den zeitgeschichtlichen Ereignissen, und sie sind es aller Wahrscheinlichkeit nach auch. Dieselbe Unabhängigkeit für die Exegese muß auch bei Mk und Mt gefordert werden, solange die Forschungsergebnisse nicht sicherer sind als bisher. Und umgekehrt kann auch aus der Exegese heraus hier kein sicheres Urteil gefällt werden. Der deutlichste Beweis dafür ist die Mannigfaltigkeit der Schlüsse, die aus Mk 13 für die Abfassungszeit gezogen worden sind. Z. B. ist vielfach Mk 13, 2 dadurch zum Ausgangspunkt von Berechnungen gemacht worden, daß man hier ein vaticinium ex eventu aus der Zeit nach 70 p. C. annahm. Dagegen spricht deutlich die schlichte Tatsache, daß der Tempel verbrannt ist, nicht abgebrochen werden mußte. Zudem hat von der äußeren Mauer des Heiligtums ein beträchtlicher Teil sogar Hadrian überdauert.[3]) Wellhausen, der bei Lukas eine deutliche Beziehung zum Jahr 70 feststellt, meint, bei Markus und Matthäus liege

---

[1]) Vgl. Schlatter, Lk 414. 417ff. 463ff.

[2]) Vgl. zu V. 22: Dn 9, 26;
zu V. 24: Dn 8, 13f.; 12, 7. 11f. (vgl. Ez 30, 3).
Dasselbe gilt für das übrige Kapitel:
V. 8 vgl. Dn 7, 22;
V. 15a ist hebraisierend;
V. 18 hatte vielleicht eine aramäische Grundlage (vgl. Schütz, Z. n. W. 10, 333; Löw, Z. n. W. 11, 167);
V. 35 ist in zwei Wendungen alttestamentlich (vgl. Klostermann, Lk 204f.).

[3]) Schlatter, Mt 659. — Die Behauptung Wellhausens (Einleitung 78), in Mk 13, 29 werde die Zerstörung Jerusalems als bereits vergangen von der Parusie getrennt und nur als Zeichen der Nähe verwertet, ist

im Gegensatz dazu „die Zeit der Abfassung **vor** der Zerstörung Jerusalems".[1]) E. Meyer[2]) stimmt dem zu mit der besonderen Begründung, es sei von dem seit Anfang der 60er Jahre einsetzenden Konflikt mit Rom noch keine Rede. Der Hinweis auf zeitgeschichtliche Ereignisse[3]) ist meistens unnötig, weil die Bilder aus dem überlieferten eschatologischen Schema stammen. Alles hat seine Wurzeln im AT und im Zentrum der Jesusüberlieferung. Dies gilt auch für die Erwähnung der falschen Propheten und falschen Messiasse, obwohl das Vorkommen derartiger Gestalten in jener Zeit zu chronologischen Konstruktionen reizt.[4])

---

ebenso problematisch wie die Jülichers (Einleitung, 6. Aufl., 282), 13, 14 passe besser vor 70 p. C., und wie die Feines (Einleitung, 5. Aufl. 1930, 55) der aus 13, 14 schließt, das Markusevangelium sei um 70 p. C. anzusetzen. — Hölscher verlegt die Entstehung der kleinen Apokalypse in das Jahr 40 p. C.

[1]) Vgl. dazu E. Meyer, I 127. [2]) I 130.

[3]) Zu Mk V. 7: vgl. Tacitus hist. I 2, 1;
zu Mk V. 8: Hungersnot Act 11, 28; Erdbeben in Phrygien 61 p. C. (Oros. Hist. 7, 7; Tacitus Ann. 14, 27); Pompeii 63 p. C.;
zu Mk V. 9: Greuel der neronischen Verfolgung (B. Weiß, Mt 408); B. Weiß (Mk-Lk 199/200) will literarkritisch das Verhältnis zwischen Mt 24, 18 und Mk 13, 9 durch den Hinweis darauf erklären, daß Mk „an die römischen Statthalter in Judäa und die herodianischen Fürsten" gedacht habe;
zu Mt V. 13: Flucht nach Pella (Euseb h. e. 3, 5; vgl. B. Weiß, Mt 409);
Lk V. 20 redet nicht von der jerusalemischen Christenheit, kann deshalb auch nicht an die Ereignisse des Jahres 70 angepaßt sein (so Schlatter, Lk 415; ebenso Loisy, Marc 376); Klostermann (Mk 151) sagt das Gegenteil: in Lk V. 20 sei Mk V. 14 „ex eventu umschrieben";
zu Mk V. 15: im Lande stehende Römerheere (vgl. B. Weiß, Mt 411);
zu Mk V. 18: Wellhausen (Mk 111): daß sich die Kriegsnot über mehrere Jahre erstreckt, wird nicht vorausgesehen; ein „vaticinium ex eventu liegt also nicht vor";
zu Mt V. 28: Adler als römische Feldzeichen (Beispiele dieser sinnwidrigen Auffassung bei B. Weiß, Mt 416);
zu Mk V. 24: Josephus bell. VI 9, 3.

[4]) B. Weiß, Mt 405, Anm.; Bousset-Greßmann S. 223f.

Viertes Kapitel.

Das alttestamentliche und jüdische Traditionsgut und Mk 13.

„Der Alttestamentler, der im NT zuerst zu den Synoptikern kommt, gelangt dort in eine Welt, in der er sich bald zu Hause fühlt; ... Fremdartiges ist in den Worten Jesu verhältnismäßig nur weniges, ... der Sitz des Fremdartigen im Evangelium ist die Eschatologie." Dies Urteil Gunkels[1]) ist kein vereinzeltes. Und unbestritten richtig ist daran, daß zum Verständnis der Synoptiker notwendig die Einsicht darein gehört, wie sehr ihnen — ebenso wie ihren jüdischen Gegnern[2]) — die Größen „Gesetz" und „Propheten", die Schriften des AT, indiskutable Autorität waren. Inwieweit die evangelische Eschatologie aber wirklich neben dem AT „Fremdartiges" enthält, soll an unserem Beispiel, Mk 13, näher geprüft werden. Auch hier darf nie jene selbstverständliche Anerkennung des AT übersehen werden. Der Stand der Forschung verlangt vor allem ein Auge für die schlichtesten AT-Parallelen. Aber wenn oben auch die Annahme einer kleinen jüdischen Apokalypse als Quelle abgelehnt werden mußte, so bleibt doch unbestreitbar, daß viel jüdisches Traditionsgut hier Eingang gefunden hat, freilich in ganz neuer Prägung.[3])

---

[1]) H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1910, 86.

[2]) Bacher stellt fest (T I 22—23), daß in der Zeit, in der das NT entstand, „die Auslegung der heiligen Schriften in dem Vordergrund des allgemeinen Interesses" gestanden habe; und er spricht am gleichen Ort vom Christentum, „bei dessen Stifter und bei dessen Begründern, den Aposteln, man eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Literatur ihres Volkes antrifft".

[3]) Schniewind, Mk 157.

1. Das Wort über den Tempel.

Bultmann[1]) erwägt verschiedene Möglichkeiten der Entstehung von Mk 13, 2 und setzt dabei den Einfluß einer älteren Tradition ohne Zögern voraus. Er verweist auf das Henochbuch, mandäische und manichäische Parallelen, redet aber nicht vom AT, obgleich sich für den Leser des AT das Problem der Notwendigkeit des Tempels durch die ganze Geschichte seines Bestehens hinzieht. Der schlichte Inhalt von Mk 13, 2 hat seine direktesten Parallelen in Stellen wie Lev. 26, 31: „Ich will eure Heiligtümer einreißen" und in der Geschichte des ersten Tempelbaues 1 Rg 9, 7—9: „Das Haus wird eingerissen werden ..., darum, daß sie den Herrn, ihren Gott, verlassen haben."[2]) (Vgl. 2 Rg 25, 9. 13.) Deutlicher als mancher Fachwissenschaftler sieht Drews[3]) die Verwandtschaft unserer Stelle mit Jr 7 und 26, so deutlich, daß er nur literarische Abhängigkeit von Jeremia anzunehmen vermag, eine Annahme, die für die Prozeßgeschichte Jesu ja nicht nur von ihm ausgesprochen worden ist. (Allerdings wird hier lebendige Tradition und eine innere Verwandtschaft der Predigt vorliegen, nicht eine literarische.) In innerem Zusammenhang mit Mk 13, 2 steht die Tempelreinigung, die den Widerspruch der Theologen und (dem Psalmenzitat entsprechend) den Beifall der Unmündigen findet (Mk 11, 18; Mt 21, 16). Ebenso wie die Tempelreinigung

---

[1]) Gesch. 127; wenn Bultmann auf Grund mandäischer Parallelen V. 2 in Verbindung mit den Menschensohnworten bringt, entsteht die Frage, ob das nicht ein Grund ist, den Zusammenhang zwischen V. 2 und V. 26 nicht zu zerreißen.

[2]) Diese Sätze finden ihren wörtlichen Nachhall in der unserem Kapitel bei Mt vorausgehenden Rede gegen Jerusalem (Mt 23, 38; vgl. auch Jr 22, 5; 12, 7), in der sich Jesus ausdrücklich in eine Reihe stellt mit den Propheten (vgl. 2 Chron 24, 20ff). Der Kampf der Propheten gegen Jerusalem ist nicht neu, und Prophetenmord (Jr 26, 23) ist schon im AT die Folge des Gerichtswortes an Jerusalem. Auch die lukanische Sonderüberlieferung über die Leidensweissagungen Jesu (Lk 13, 33), die wie die Weissagungen in Mt 16, 21; 20, 18 Par. mit Jerusalem verknüpft ist, bringt Jesus mit den Propheten zusammen.

[3]) S. 285/6; vgl. Schniewind, Mk 158; Montefiore I 296: „like a new Jeremiah".

(Mk 11, 17) von einem Zitat aus Jr 7 begleitet ist und wie Mk 14, 58 an Jr 26, 8 erinnert, so hat auch Mk 13, 2 seine Wurzel im AT.[1])

Aber nicht nur der Vers Mk 13, 2, sondern auch seine Zusammenordnung mit den eschatologischen Worten, die ihm folgen, entsprechen alttestamentlicher Tradition. Für den Evangelisten war die Anreihung der Frage Mk V. 4 sinnvoll; sie entsprang nicht redaktioneller Ungeschicklichkeit.[2]) Die messianische Eschatologie stand zu der Frage nach dem Schicksal des Tempels für alttestamentliches Denken seit alters in ebenso naher Beziehung wie David zur Davidstadt Jerusalem. Die beiden sichtbaren Zentren des Erwählungsglaubens, Königtum und Tempel, gehörten zusammen. Entsprechend alttestamentlicher Verheißung sieht Lk 24, 46f in Jerusalem den Ausgangspunkt der messianischen Predigt. Es wird dabei etwa an Micha 4, 2 zu denken sein. Wenn man erwägt, daß die Exegeten zur Zeit Jesu noch nicht durch das Axiom moderner Exegeten behelligt waren, wonach die vorexilischen Propheten keine Heilsweissagungen gesprochen haben können, so wird deutlich, daß z. B. der Zusammenhang von Mch 3, 12—5, 3 und die parallelen messianischen Stellen bei Jesaja (2. 7. 9) schon genügten, um die Frage nach der *συντέλεια* (vgl. Dn 12, 7) im Zusammenhang mit Mk 13, 2 nicht nur als sinnvoll, sondern als naheliegend zu erweisen: Neben Mch 4, 2, dem Verheißungswort, steht Mch 3, 12, das berühmte Wort von der Tempelzerstörung.[3])

---

[1]) Nach Lukas weint Jesus über Jerusalem (19,41), wie Jeremia über die Stadt der „Propheten und Priester" (Jr 14, 17—18) geweint hat. Dabei spricht er in 19, 42ff dieselbe Drohung gegen Jerusalem aus wie an unserer Stelle (Lk 21, 6) gegen den Tempel, und zwar in Wendungen, die wieder mehrfach an das A. T. erinnern:

Lk 19, 42 — Dt 32, 29
Lk 19, 43 — Js 29, 3
Lk 19, 44 — Js 3, 26; Jr 6, 15; 10, 15; Nah 3, 10; Ps 137, 9.

In den Worten Jesu spiegelt sich die alttestamentliche Gerichtspredigt wider, die von der Zeit des Amos (2, 5) bis zur Zerstörung i. J. 586 immer wieder eine konkrete Bedrohung Jerusalems in sich schloß.

[2]) Vgl. oben S. 47.

[3]) Vgl. unten S. 69 Anm. 2; der von Billerbeck (III 845) exzerpierte Midrasch zu Ps. 50 sagt im Blick auf Jes. 2, 2 (= Mich 4, 2) über den „Berg

Drohung und Verheißung sind dort wie im Munde Jesu zwei zusammengehörige Botschaften **einer** Predigt. Das „ewige Königreich“ (Lk 1, 33) war in Mch 4, 7 für Jerusalem verheißen, das Bild der messianischen Wehen (Mk 13, 8) in Mch 4, 9f vorweggenommen. Daß man die Geburtsstadt des Messias auf Grund von Mch 5, 1 als bekannt voraussetzte, zeigt Mt 2, 5.

Auch der in seltsamer Eigenart neben dem Mk-Text herlaufende Abschnitt Lk 21, 20—24 ist ein sprechendes Zeugnis dafür, wie sehr die Bedrohung der Tempelstadt zu der Botschaft Jesu hinzugehörte. Gerade dies lukanische Sondergut, das von der Danielischen Redeweise in Mk 13, 14ff so deutlich abweicht, zeigt, daß hier nicht apokalyptische Vaticinia aus fremden Quellen eingedrungen sind, sondern daß zu den ursprünglichen Bestandteilen des Kerygma Klänge gehören, die mehr oder weniger absichtsvoll enge Verwandtschaft mit der alttestamentlichen, prophetischen Drohrede bekunden (Lk 21, 22: „daß erfüllet werde alles, was geschrieben steht“). Zwar finden sich in Lk 21, 20ff[1]) keine direkten Anklänge an Micha. Aber die oben angeführte Gedankenreihe aus Micha 3, 12—5, 1 spiegelt sich auch hier wider:[2])

---

des Hauses Jahwes“: „Wenn er die Welt zerstört, macht er den Anfang mit Zion, ... wenn aber Gott seine Welt erneuern wird, wird er sie von Zion aus erneuern.“ Aus späterer Zeit tradiert R. Ruben (Billerbeck IV 885. 930) die Erwartung, daß in der messianischen Zeit der Sinai auf den Zion gesetzt und oben darauf der Tempel erbaut werde.

[1]) Mehrfach klingt das AT an dieser Stelle auch wörtlich an: zu
V. 22: vgl. Hos 9, 7; Jr 5, 29.
V. 22 und 24: Jr 46, 10.
V. 24: Jr 21, 7; Sir 28, 18; Dt 28, 64; Zch 12, 2f; Dn 9, 26.

[2]) Das Buch Micha bietet nur ein Beispiel dieser Gedanken über den Tempel, die zur Substanz der alttestamentlichen Theologie überhaupt gehören:

Die Berichte über die „Wohnung“ der Wüstenzeit in Form des Nomadenzelts statuieren die Offenbarung des Gottes, der an keine Stätte gebunden ist. Dazu gehören die Berichte von jener seltsamen, im Dunkel des Allerheiligsten stehenden Lade mit den Cherubim, über denen Gott thronte, die Berichte, in denen die Religionsgeschichtler vergeblich nach den Spuren eines Gottesbildes gesucht haben, das auf oder in der Lade gestanden haben könnte. Ihre Eigentümlichkeit war, daß sie einen Thron darstellte, der für menschliche Augen leer blieb, und daß sie durch ihre Tragstangen, die nicht entfernt werden durften

Lk V. 20	Verwüstung Jerusalems, Belagerung	Mch 3, 12; 4, 14
V. 21	Flucht aus der Stadt	Mch 4, 10
V. 23	Not der Schwangeren	Mch 4, 9f; 5, 2
V. 24	Gefangenführung	Mch 4, 10
	Zertretenwerden (Tenne)	Mch 4, 12
	Zeit der Heiden (nach Gottes Plan begrenzt)	Mch 4, 11—13 (vgl. Jr 51, 24. 33).

(Ex 25, 15) und auch im Tempel zu Jerusalem sichtbar bleiben mußten (1 Kg 8, 8—11; vgl. die jüdische Exegese, Billerbeck, Register z. St.), zeigte, daß sie weggetragen werden konnte.

Wie eng die Reinerhaltung dieses Kults im Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung königlicher Gewalt im Volke gesehen wurde, zeigt die alttestamentliche Geschichte seit den frühsten Stadien: Die monotone Feststellung in Jdc 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25, daß „zu der Zeit kein König in Israel" war, geht dem Bericht über die Entartung des Kults zu Silo (Jdc 18, 31) parallel (vgl. M. Buber, Das Kommende, Bd. I Königtum Gottes, 1932).

Vor allem sind hier alle Berichte über David kennzeichnend: Die Königsgeschichte setzt ein in den Erzählungen 1 Sm 1—4, die dem Anfang des Lukasevangeliums in Inhalt und Stil so eng verwandt sind, mit dem Ende Silos (1 Sm 2, 10. 35!). David macht Jerusalem zu seiner Stadt, aber nicht er baut Gott ein Haus, sondern Gott gibt ihm ein ewiges Königtum (2 Sm 7, 13. 14), der Sohn Davids soll Gottes Sohn sein und Gott ein Haus bauen. In dieser Verheißung liegt die Wurzel für viele prophetische Worte des AT's, in denen Jerusalem und der Tempel mit der messianischen Erwartung in Zusammenhang treten. Das AT ist voll dieser Gedanken. Nur einige seien genannt: Ps 89 ist erwachsen aus einer Situation, die angesichts des zerstörten Jerusalem Trost gewinnt aus der Verheißung des ewigen Throns Davids. Im Buch Hosea ist das Ziel der Gerichtspredigt die messianische Herrschaft (3, 5). Ihren Ausdruck findet diese Predigt aber in heftiger Polemik gegen den Tempelkult (Hos 9, 4. 8. 15; vgl. Joel 1, 9. 13—16) und in dem geschichtlichen Rückblick auf die Zeit der ersten Liebe, wo es noch keinen Tempel gab (z. B. 12, 10; die MischnaSukka, hsgg. von H. Bornhäuser, 1935, S. 27f, betrachtet den Gedanken von Hos 12, 10 nur unter dem Gesichtspunkt der Befolgung des Laubhüttenritus; man macht im Judentum aus dem Kampf des Propheten gegen den vergesetzlichten Kult ein neues Gesetz, das dem Tempelkult nur größere Bedeutung verleiht). Und immer bedeutet Vernichtung Jerusalems ein Gericht Gottes mit dem Ziel der Vollendung des neuen Jerusalem und des neuen Tempels (Ez 36—48; Joel 3, 18; Haggai 2, 9). Wer das AT kennt, wird bei Mk 13, 2 z. B. an die Vision Ez 11, 23 denken, die den Inhalt des Buchs zusammenfaßt: Gottes Herrlichkeit geht nicht mit dem Tempel unter, sie verläßt den Tempel, sie fährt nach dem Ölberg (vgl. unten S. 70).

An vielen Stellen des AT's sind im Blick auf den Tempel und Jerusalem zwei Linien von Aussagen festzustellen: Die eine Linie ist die der Verheißung, die keine messianische Zukunft kennt ohne Jerusalem und den Tempel. Die andere Linie ist die der Gerichtsworte, die auch die heiligen Stätten in das Gericht mit einbeziehen.

Aus dem Nebeneinander dieser Linien entsteht das dem Judentum eigene Dilemma, das schon die Zuhörer des Jeremia hilflos machte und den Ausweg in völkischem Fanatismus suchen ließ: Wie konnte die Verheißung noch Sinn behalten, wenn das Gericht radikal gepredigt wurde? Da die Verheißung immer das Primäre blieb, wurde aus den Gerichtsworten jene verzweifelt ernste Gesetzlichkeit, die zwar den Glauben an die Verheißung lähmte, die Verheißung selbst aber immer mehr steigerte. So verschwand jene Linie, die ein Gericht kannte, das den Tempel einschloß, immer mehr. Die Strenge, mit der der Tempeldienst vollzogen wurde, die Glut aber, mit der der messianische Tempel geschildert wurde, wuchs.

Auch für das Judentum blieb die Frage nach dem Messias mit der nach dem Tempel verbunden. Es war z. B. ein vieldiskutiertes Problem, warum der Tempel auf benjaminitischem Gebiet lag, wo doch der Messias aus dem Stamm Juda kam.[1]) Die Samuelisbücher wurden unter diesem Gesichtspunkt gelesen.[2]) „Wie lebendig die Vorstellung des Zusammenhangs von messianischer Hoffnung und Tempelschicksal im Volksbewußtsein war, das zeigten die Ereignisse des 9. Loos 70, an dem 6000 Menschen von den Trümmern der brennenden Tempelhallen getötet wurden, weil ein Pseudoprophet sie in den Tempel geführt hatte, da die Stunde der Rettung gekommen sei."[3])

---

[1]) Billerbeck II 410; III 286f.

[2]) Vgl. die Exegesen zu 1 Sm 19, 18: „sie saßen in Rama und waren beschäftigt mit dem Tempel" und zu 2 Sm 7, 1: „auch das war keine vollkommene Freude, denn es kam Nathan und sagte zu ihm 1 Kön. 8, 19: Nur sollst du nicht meinem Namen ein Haus bauen." (Billerbeck II 410 und 430.)

[3]) J. Jeremias S. 111.

Es lebte wohl eine blühende Hoffnung auf einen neuen Tempel,[1]) die alten Gerichtsworte aber wurden weder gehört noch verstanden. Die Tradition von Jr 26 erscheint fast ganz vergessen.[2])

Jesus hat hier in doppelter Hinsicht die alttestamentliche Tradition aufgenommen. Er hat im Einklang mit der jüdischen Theologie an die Verheißung angeknüpft, daß der Tempel und Jerusalem der Ort sei, von dem der Messias ausgehe. Und er hat zum Zorn der jüdischen Theologen die alttestamentliche Gerichtspredigt radikal wiederaufgenommen.

Die Johanneische Sondertradition in J 4, 20—22, die Jerusalem als den Mittelpunkt des alttestamentlichen Volkes anerkennt und das Heil von den Juden kommen läßt, aber für die Sonderstellung Jerusalems eine Grenze bezeichnet, entspricht durchaus der Überlieferung von Mt 23. 24 und vor allem der Sonderüberlieferung des Lukas (Lk 2, 38. 46; 9, 51. 53; 13, 33; 19, 11; 21, 24; 24, 47), die in dem Weinen

---

[1]) z. B. Henoch 90, 28f.

[2]) Vgl. Schniewind, Mk 158. Bei Josephus (bell. Jud. VI 5, 3) zeigen Ausläufer dieser Tradition ihre spätjüdisch entstellte Form: nur superstitiöse Angst ist geblieben. Nach J. Jeremias (S. 111) lebte sie in den esoterischen Überlieferungen gewisser Kreise, ebenso wie die Menschensohn-Ebed-Überlieferung weiter. Aber Worte wie Apc Joh 21, 22, wonach es einst gar keinen Tempel mehr geben soll, sind (nach Billerbeck IV 884) „in der alten Synagoge einfach undenkbar". Messias und Tempelwiederaufbau, das „Königtum des Hauses David" und der Tempel, die Wohnung des Gottes Davids, der Jerusalem erbaut (Billerbeck I 28. 1004; IV 884. 929ff) gehören unzertrennlich zusammen. „Wenn Jerusalem erbaut ist, kommt David" (b T Megilla, Billerbeck I 65).

Erst in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels taucht die Erinnerung an die Gerichtsworte wieder auf. So wird von Akiba erzählt, er habe gelacht, als er mit seinen weinenden Gefährten zu dem zerstörten Tempelberg gekommen sei. Als Grund wird tradiert, daß die Erfüllung des Wortes aus Mch 3, 12, das er dem Uria (vgl. Jr 26, 20) in den Mund gelegt habe, ihm Gewähr für die Erfüllung des Wortes aus Zch 8, 4 gewesen sei. (Billerbeck IV 942; ähnliches 946: Hinweis auf Jr 6, 4.) — Und Rabbi Jochanan b. Tortha (um 110) stellt in der Behandlung der Frage nach dem Tempeluntergang Silo, den salomonischen und herodianischen Tempel nebeneinander; Billerbeck I 366, 642.

Jesu über Jerusalem eben während des messianischen Einzugs in die Stadt gipfelt.

Daß das eschatologische Geschick des Tempels in Mk 13 auf dem **Ölberg** zur Sprache kommt, wird nicht zufällig sein. Die schon erwähnte Stelle Ez. 11, 23, die von der Abfahrt der „Herrlichkeit Gottes" vom Tempel auf den Ölberg spricht, ist in späterer Zeit auch im Gedanken an den Untergang des Tempels lebendig.[1]) Dem entspricht der Midrasch zu Num 19, 9, der „außerhalb des Lagers" exegesiert: „auf dem Ölberg". Man sah in der Phantasie eine Brücke vom Tempelberg auf den Ölberg.[2]) Und beim Kultus des Versöhnungstages zog der Priester vom Tempel zum Ölberg.[3]) Aber schon früher, schon seit Zch 14 hat der Ölberg seinen festen Platz im messianischen Bild. Auf dem Ölberg erschien später der ägyptische Pseudomessias.[4]) Aber auch hier tritt in der Gemeinsamkeit mit dem Judentum die Verschiedenheit stark hervor: Während talmudische Exegeten in Zch 14, 3 den Beweis sehen, daß alles messianische Heil von Jerusalem kommt,[5]) ist der Ölberg für Jesus der Ort der Gerichtsweissagungen gegen die Stadt.

2. Die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes.

Die Frage in V. 4 ist typisch spätjüdisch. Die apokalyptische, nachkanonische Eschatologie legte in diese Frage die ganze Spannung ihres widerspruchsvollen Denkens, Glaubens oder Unglaubens; sie konnte im kommenden Ende die einzig mögliche Lösung des Knotens sehen, den sie aus den verschiedenen Fäden mißverstandener alttestamentlicher Tradition gewunden hatte.

Sie glaubte, diese Frage dem AT entnommen zu haben. Und die Berufung auf das AT konnte jene ernsten Bibelforscher der damaligen Zeit ihren Zeitgenossen als ernstzunehmende Ausleger erscheinen lassen. Es schien ja auch durch die alttestamentliche Geschichtsauffassung dem Theologen ein

---

[1]) Vgl. Register bei Billerbeck z. St. [2]) Billerbeck I 841.
[3]) Mid. 2, 4; 1, 3; Billerbeck II 46.
[4]) Wellhausen, Mc 94: Josephus bell. 2, 62; ant. 20, 169.
[5]) Billerbeck II 300.

Mittel in die Hand gegeben zu sein, die Geschichte zu deuten und im voraus in ein Weissagungsschema zu bringen. Der späteren Apokalyptik und dem AT sind die wichtigsten Urteile über die Geschichte und ihr Verständnis, wie sie z. B. Deuterojesaja zum Ausdruck gebracht hat, gemeinsam:

1. Gott lenkt die Geschichte nach seinem Rat und Willen. (Js 40, 22; 41, 2. 25; 45, 1; 49, 7).
2. Gott verfolgt dabei sein Ziel, das für den Menschen an sich unbekannt und unberechenbar ist (40, 13; 41, 23; 43, 9).
3. Gott offenbart seinen Rat und seinen Willen (41, 27; 44, 12; 45, 21).

Während nun die spätere Apokalyptik diese Offenbarung sich durch gesetzlich-idealistische Spekulation oder phantastisch gesteigerte Glaubensüberzeugung einsichtig zu machen versucht, ist die alttestamentliche Geschichtsschreibung orientiert am Prophetenwort, gebunden an die jeweils ergehende Weisung Gottes. Hier hat sie Ursprung und Grenze. Sie existiert nur in der Form der „Tora"[1]) und der „Nebiim", ist selbst ein prophetisches Wort. Bevor eine Grenze zwischen AT und Apokalyptik aufgerichtet wird, muß darum beachtet werden, daß das AT in gewissem Sinne selbst „apokalyptisch" ist, sofern es den in dem Geschehen sich verwirklichenden Rat Gottes offenbart. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung endet notwendigerweise in „Apokalyptik". Die Jesajaapokalypse (Kap. 24—27) und Daniel, die Anfänge der Apokalyptik, stehen im Kanon. Schon die Pentateuchquellen haben ihre eschatologische Spitze (Gn 12, 3!), am hervorstechendsten die Priesterschrift. Die alttestamentliche Chronologie stammt aus einer Zeit, wo noch keine „historischen" Chronologien vorlagen. Aber die biblischen Zahlen sind im Sinne der für den antiken Menschen in der Zahl liegenden Ordnungsschau zeichenhafte Chiffren, „die ihre Bedeutung trotz aller Differenzen mit den Chronologien der heutigen Wissenschaft behalten".[2]) In der

[1]) Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band III, 1923, 126ff.

[2]) Vgl. W. Vischer, Das Alte Testament und die Geschichte, Zwischen den Zeiten 1932, 10. Jahrg., Heft 1, 22f.

Erforschung der angedeuteten Tatbestände ist die alttestamentliche Wissenschaft noch nicht weit,[1]) obwohl sie vielfach auf der Hand liegen. Aus Furcht vor dogmatischer Konstruktion blieb oft Selbstverständliches unbeachtet. Der Zusammenhang zwischen den Toledot der Priesterschrift und den Chronologien der Königsbücher ist deutlich. Hier ist nicht nur „Listen"-Führung bezweckt. Es soll das Zwiegespräch des erwählten Geschlechts mit dem ihm geschenkten Verheißungswort dargestellt werden samt den von Gott daraus gezogenen Konsequenzen. Was man in Jdc 2 ein „Schema" genannt hat, ist auch der Hinweis auf diese wechselvolle, lebendige und doch einheitliche Linie.[2]) Und wie innerhalb der einzelnen alttestamentlichen Bücher sich der Verfasser berechtigt weiß, das Verheißungswort als Prinzip der Geschichtsschreibung zu betrachten, so ist auch der Exeget berechtigt, durch gleichbleibende Verheißungsworte gegebene Linien auszuziehen, wenn sie verschiedenen alttestamentlichen Büchern gemeinsam sind. So ist auch die Zusammenreihung z. B. von Gn 3, 15 — 2 Sm 7, 16 — Js 53[3]) — Zch 12 (um nur einige Glieder der Kette zu nennen) nicht eine apologetische Erfindung. Diese Hinweise auf das AT sind notwendig, weil das Kapitel Mk 13 wohl vor allem darum den Namen „Apokalypse" trägt, weil es bestimmte Traditionslinien weiterführt. Diese Linien stellen aber überall latent, in V. 14 auch ausdrücklich, den Anschluß an das AT her.

Es wäre also falsch, die Apokalyptik, wie sie in Mk 13 zum Ausdruck kommt, in ihrem Wesen schlechthin als „spätjüdisch" zu bezeichnen. Viele Gedanken der Apokalyptik finden sich schon im AT, sie ist in vielen Stücken älter als das Spätjudentum.

---

[1]) Die Forschungen von Gunkel und Greßmann sind Anfänge in dieser Richtung; nur systematisieren sie zu stark und unter Gesichtspunkten, die dem AT fremd sind.

[2]) Ein spätjüdisches Gegenstück zu den Gedanken von Jdc 2 bietet das Buch der Jubiläen. Hier ist aber der alte Gedanke durch eine mechanische Periodisierung entstellt und verbogen.

[3]) Beachtlich ist, daß Greßmann hier in seiner Exegese (Der Messias, 309. 312ff) mit der orthodoxen und herkömmlichen verwandt ist.

Die Forschung ging lange von der falschen Voraussetzung[1]) aus, sie sei ein Produkt nur persischer Einflüsse. Die Folge war eine unrichtige Bestimmung des Verhältnisses Jesu zu AT und Apokalyptik. Schon Greßmann hat ein viel früheres Vorhandensein der „Periodentheorie" in Israel angenommen, als es üblich war.[2]) Und überhaupt was an Aionenlehre, Buchstabenmystik und Zahlenberechnung sich in der späteren Apokalyptik findet, entstammt nicht einem fertigen, aus Persien übernommenen System, sondern hat ein breiteres Geflecht von Wurzeln, als man früher annahm. Diese Gedanken sind ebensowenig speziell spätjüdisch oder iranisch wie alttestamentlich. Es sind uralte Menschheitsgedanken, die nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erfunden und systematisiert wurden, sondern auf Grund der Wirklichkeit und weithin verbreiteter Traditionen die verschiedensten Formen fanden. Viele von diesen Überlieferungen lassen sich ins Babylonische zurückverfolgen. Z. B. an der Schilderung der merkaba in Ez. 1, „die ja zu einem der beiden beliebtesten Gegenstände gnostischer Spekulation im Judentum wurde",[3]) zeigt Reitzenstein, daß die apokalyptische Spekulation bis in die babylonische Gnosis ihre Wurzeln streckt. Ez. 1 wiederum hat nicht nur Beziehungen zu Daniel, sondern auch zu früheren biblischen Quellen, was schon aus der Parallelität zwischen dem Aussehen der merkaba und der Gestaltung des Allerheiligsten im vorexilischen Tempel hervorgeht. Doch das ist nur ein Beispiel. Mit Recht wird auch im Priesterkodex, „der Adam, Noah, Abraham und Mose zu Empfängern je einer neuen Gottesoffenbarung macht,"[4]) eine frühe Form der alttestamentlichen Vorstellung von der Teilung des Geschichtsverlaufs in „Perioden", wie sie bei Daniel auftritt, gesehen.

---

[1]) In der Behandlung der Menschensohnfrage ging man (vgl. unten S. 98ff.) den parallelen Irrweg.

[2]) Bousset-Greßmann S. 246 Anm. 1. — Zum folgenden vgl. Kittel, Wörterbuch, Art. *αἰών* (H. Sasse), I 197ff.

[3]) Reitzenstein-Schaeder, Studien, 322; vgl. Reitzenstein, Erlösungsmysterium, 248f.

[4]) RGG 2. Aufl. 5. Bd., Sp. 1852, Art. „Weltperioden" v. Bertholet.

Man versteht aber meistens unter Apokalyptik die durch die eigenartige Form ihrer Weissagung erkennbare Gedankenbildung, wie sie sich erst in der späteren Zeit unter iranischen Einflüssen herausgebildet hat. Und man legt deshalb eine Cäsur hinter die früheren Schriftpropheten, läßt mit Daniel und Stücken wie Js 24—27 die Apokalyptik beginnen. Bei der Bildung des Kanons urteilte man anders und zog eine Grenze erst hinter Daniel. Tatsächlich ist ja der sachliche Gehalt der Danielischen Apokalyptik, die eine notwendige Weiterführung alttestamentlicher Linien bringt, viel wesentlicher als die Form der Apokalyptik, wie sie mit Daniel einsetzt und ihn mit späteren Produkten verwandt erscheinen läßt, die aus guten Gründen dem Kanon nicht eingereiht sind. Es bedeutet einen sehr beträchtlichen Unterschied, ob die „Periodisierung des Geschichtsverlaufs" dem Glauben oder der Berechnung dient. Die alttestamentliche „Apokalyptik" ist durchgehend weder frei gestaltete, noch naturmythologisch gebundene Deutung. Sie entzieht dem Gelehrten vielmehr jede Möglichkeit, mit Hilfe seiner Vernunft oder Phantasie zu spekulieren, und vertraut ihn und die Geschichte im Glauben Gott an. Wie alle Endzeiterwartungen in den außerbiblischen Lehren im Iran und in Babylonien eine ausgebildete Aion-Weltalter-Spekulation[1]) voraussetzen, so steht alle biblische Enderwartung im Zusammenhang mit der prophetischen Geschichtsbeurteilung. Und wie nun dort in den Perioden die astrologische Gesetzmäßigkeit sich widerspiegelt und die ganze Systematik astrologischen Ursprung hat,[2]) so wird hier jede berechenbare Gesetzmäßigkeit geleugnet. Gerade jenes Kapitel Ez 1, das am meisten an babylonische Bilder erinnert, ist ein Musterbeispiel dafür, wie das prophetische Wort in souveräner Einseitigkeit alle Gewalt dem verborgenen freien Willen Gottes zuschreibt, der die scheinbare Freiheit der himmlischen, astralen Wesenheiten und Heerscharen lenkt und eint: „Wo die Wesen hingingen, da

---

[1]) Reitzenstein-Schaeder, Studien, 322; R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, 50.

[2]) R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, 256ff; Reitzenstein-Schaeder, Studien, 218.

gingen sie stracks vor sich; sie gingen aber, wo der Geist sie hintrieb" (Ez 1, 12). So gewiß diese seltsamen Mischwesen den Mächten verwandt sind, die die Babylonier anbeteten,[1]) so gewiß war die Meinung des Ezechiel, sie seien Gott unterstellt. Damit stimmen andere Beobachtungen überein. Adolf Schneider hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß der altbabylonische Glaube eine Vielheit von Äonen kennt. Dort hat jeder Zeitkreis seinen besonderen Erlöserkönig. Schneider zieht Spenglers Kulturenvielheit zum Vergleich heran. Dieser Glaube wird im AT überwunden durch das Bewußtsein, daß es nur zwei Äonen gibt, den bösen gegenwärtigen und den andern neuen.[2]) Dem entsprechen auch die Begriffe von Zeit und Ewigkeit im AT. Gott allein überschaut das Ende der Geschichte. Das Ende wird nicht enthüllt. „Olam" ist das in Gott verborgene Ende der Zeit oder zunächst die ihrer „Apokalypse", d. h. ihrer nach bestimmtem Rat sich vollziehenden Enthüllung harrende Zeit. Und das Prophetenwort gibt nicht Möglichkeiten freier Deutung, sondern entzieht das Ende jeder menschlichen Berechnung. Es beruht auf richtiger Beobachtung, „wenn man, wie oft geschehen ist, die Fähigkeit, die Vorstellung einer grenzenlosen Zeit zu bilden, dem hebräischen Altertum abspricht".[3]) Demgegenüber hat wie die moderne Philosophie so die heidnische Gedankenbildung zu allen Zeiten ihre Grenzen überschritten, wenn sie ihren „Begriff" der Ewigkeit de-„fin"-ierte. Für das Altertum typisch sind die Griechen: Heraklit, der das Werden, Demokrit, der die Atome, Plato, der die Ideen, Aristoteles, der die Formen ewig nennt. Die alttestamentliche „Apokalyptik" fordert von Gn 3, 15 an immer, was in Gn 15 und bei Jesaja ausdrücklich gesagt ist: Glauben, d. h. Verzicht auf spekulative Überschreitung der Zeitschranke. Die babylonisch-persischen Weissagungsschemata suchen da-

---

[1]) Wer die Darstellungen z. B. auf den gewaltigen babylonischen Rekonstruktionsbauten im Berliner Pergamonmuseum sieht, wird leicht die Ähnlichkeit erkennen.

[2]) Schneider S. XI (Einleitung von J. Schniewind) und S. 98.

[3]) C. v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipzig, 1871, 72.

gegen den Zeitverlauf zu „sichern", d. h. Glauben überflüssig zu machen.

Das Gleiche gilt nun für die spätjüdische Religionsphilosophie. Deshalb ist auch die Forderung, „jüdische Apokalyptik und prophetische Eschatologie scharf voneinander zu sondern",[1]) in der Forschung allgemein anerkannt. Umstritten ist nur, wohin Daniel und die neutestamentliche Eschatologie zu rechnen sind.

Was an der Danielischen Form neu ist, zeigt sich an den Parallelen zu seinem Werk auf jüdisch-hellenistischem Gebiet.[2]) Aber hier zeigt sich zugleich der Unterschied und die Eigenart des Alttestamentlichen. Im jüdischen Orpheus und der Sibylle, deren Verfasser mit dem des Daniel etwa gleichzeitig sind, ist diese Eigenart verloren, ebenso bei Aristobul und Demetrius.[3]) Mit der ganzen Kraft des Glaubens brachte Daniel einer Zeit der Verzweiflung die Gewißheit des Heils. „Eine Beschreibung der Heilszeit gab Daniel nicht",[4]) aber eine Verkündung des Heils. In Form einer sehr konkreten Glaubensbotschaft, nicht als Spekulation tritt hier die Aonentheorie aus dem Iranischen und Babylonischen mit ihren Zahlen und Zeichen auf biblisches Gebiet.[5]) Daniel versteht „Schrift und Sprache der Chaldäer",[6]) aber er dient dennoch dem Gott seiner Väter. Das ist der Charakter des Buches. In seiner Umgebung findet der Verfasser die Sprache für die paradoxe Einheit von Ge-

---

[1]) Bousset-Greßmann S. 242.

[2]) Vgl. spätjüdische Beispiele der Periodentheorie bei Billerbeck IV 2, 986ff; Bousset-Greßmann S. 501ff.

[3]) Vgl. Schlatter, Geschichte Israels, 2. Aufl. 1906, 84. Mit Aristobul hat Daniel die Hochschätzung der Siebenzahl, mit Demetrius die historische Berechnung der 490 Jahre gemeinsam. Eigenartig und zugleich alttestamentlich ist dagegen die Anwendung der Siebenzahl auf die Geschichte im Unterschied zu Aristobul, der sie als natürliches Prinzip ansieht. Das eigentliche Werk des Verfassers ist hier im Danielbuch die Kombination der ihm vom Historiker schon gegebenen Zahl mit der Zahl aus Jeremias als Ausdruck der göttlichen Bestimmtheit der Geschichte. Vgl. auch Kittel, Wörterbuch II 623: Art. ἑπτά (H. Rengstorf).

[4]) Schlatter, Geschichte Israels, 2. Aufl., 1906, 84.

[5]) Bousset-Greßmann S. 247; Hölscher Sp. 191; Volz, Eschatologie 77.

[6]) Dn 1, 4.

richt und Heil in der prophetischen Predigt, wie sie früher (etwa in der Predigt vom heiligen Rest, in Js 53 oder in den scheinbar ausweglosen Gebeten des Jeremia und in Psalmen wie Ps 89) ihren mannigfaltigen Ausdruck gefunden hatte. „Die Schilderung der das Ende ankündigenden Vorzeichen ist eine geradlinige Fortsetzung der kanonischen Eschatologie.“[1]) Es gilt aber auch hier, was Kittel[2]) über das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums sagt: „Kaum eines der altisraelitischen Theologumena ist in die jüdische Religion übergegangen, das nicht in irgendeiner Weise durchrankt wäre mit Blumen aus anderen Gärten.“ Die Gewißheit, die sich noch bei Daniel in prophetischer Kraft findet, wurde in der Folgezeit von einem andern Geist überwuchert.

Zwar hat das Spätjudentum auch vom AT gelernt. Der Verfasser des 4. Esra redet nicht wie der übrige Orient von einem Kreislauf vieler Äonen, sondern wie das AT von zwei Äonen.[3]) Aber im Judentum verliert der alttestamentliche Glaube „seine eigentliche Kraft und Wucht“, „der Abstand der Zeiten wurde nicht als so stark empfunden, man blieb mit seinen Hoffnungen tatsächlich auf dieser Erde und in der Sphäre dieses Äons“.[4]) Im NT aber wird der alttestamentliche Glaube erneuert; die Ungewißheit, mit der man dem kommenden Äon teils in überschwenglicher Hoffnung, teils hoffnungslos zweifelnd gegenüberstand, wurde in der Person Jesu überwunden. Dies hat die Literarkritik als unwesentlich übersehen, wenn sie Mk 13 entfernte, ohne nach ausreichenden Gründen zu fragen. Aber das Kapitel steht mit Daniel in der Tradition der Propheten. Es bildet zwar auch eine Fortsetzung der spätjüdisch-apokalyptischen Tradition. Doch indem es im Blick auf den kommenden Äon die prophetische Glaubensgewißheit erneuert, tritt es in reformierenden Gegensatz zu dieser Tradition, in der es steht. Von der Bibel zum Judentum ist es, historisch gesehen, nur ein Schritt, aber weil es der Schritt vom Glauben zum Unglauben ist, bedeutet er eine Kluft ohne Brücke.

[1]) Hölscher Sp. 192. [2]) Kittel, Die Probleme, 76.

[3]) 4 Esr 7, 50: „Der Höchste hat nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei.“ [4]) Bousset-Greßmann S. 249.

Die Fragen in Mk V. 4 sind zwar seit Daniel die primären Fragen der Apokalyptik: nach dem Wann[1]), nach dem συντελεῖσθαι[2]) und den σημεῖα. Es ist kennzeichnend für die begrifflichen Zusammenhänge, daß sich bei Theodotion das Wort συντέλεια[3]) gerade an den beiden Stellen findet, in denen Daniel von dem Zeitpunkt handelt.[4]) Aber jene Fragen finden bei Daniel noch eine Antwort, die Gewißheit schafft. Wie bei den älteren Propheten ist Gericht und Heil geeint. Das Buch eint das Bußgebet angesichts der Trümmer des Volks mit gewisser Hoffnung auf das gottgegebene Telos durch den Glauben an Gottes Tat in seinem Reich. Anders ist der Sachverhalt in den nachkanonischen Schriften. Hier fällt die Botschaft von Gericht und Heil auseinander; es bleibt nur phantastische Hoffnung oder Verzagtheit, Verzweiflung und Unsicherheit. Die himmelstürmende Schau ist zwar z. B. in der Baruchapokalypse und im 4. Esra gewaltig und eindrucksvoll. Aber die paradoxe Predigt von Erwählung, heiligem Rest und Berufung aller Völker, von dem ewigen Stuhl Davids, der in das Exil wandern mußte, von dem heiligen Land, das den Feinden zum Opfer fallen konnte, zerbricht gerade auch bei diesen ernst zu nehmenden Apokalyptikern[5]) und wird zum Objekt des Zweifels. Die Gesetzmäßigkeiten der Spekulation und die Tora geraten in Kollision. Die vergesetzlichte Tora tritt in ein Verhältnis der Spannung zur Heilserwartung, aus der nicht mehr

---

[1]) Dn 12, 5ff; 8, 13; vgl. Volz, Eschatologie 135ff.

[2]) Bei Matthäus findet sich hier der Begriff παρουσία. Die Verwandtschaft mit dem Hellenistischen (Deißmann S. 314ff) ist unverkennbar und ein Einfluß der Gemeinde auf die Sprache an diesem Punkt wahrscheinlich. Zugleich liegt hier ein Beispiel vor, das beweist, daß hier und in ähnlichen Fällen weniger von einem „Eindringen" hellenistischen Geistes geredet werden kann als von einer Okkupation des hellenistischen Sprachbereichs durch das Kerygma. Mt V. 3 ist nicht mehr als eine Erläuterung des parallelen Markusverses auf Grund von Mk V. 24ff; vgl. die von Schlatter (Mt 695) herangezogenen Parallelen.

[3]) Mt 24, 3; vgl. Volz, Eschatologie 139; Billerbeck I 671; Dalman I 126f; Ass. Mos. 1, 18; 10, 13; Baruchapc. 13, 3; 27, 15; 29, 8; 30, 3; 54, 21; 56, 2; 59, 8; 82, 7. 23; Henoch 16, 1; Test. Levi 10.

[4]) Dn 9, 27; 12, 4.

[5]) Vgl. Volz, Eschatologie 112f.

Hoffnung, sondern Unsicherheit erwächst. Der Glaube an das *συντελεῖσθαι*, in seinen biblischen Anfängen ein Ausdruck der gewissen Zuversicht auf Gottes Leitung,[1]) wird zum Grund bangen Fragens, das unbeantwortet bleibt.[2]) So ist auch die Jüngerfrage in Mk V. 4 gefüllt mit dem Gewicht, das die jüdische Tradition mit ihrer präsumptiven, phantastischen Hoffnung und ihrer Ungewißheit ihr geben konnte. Und sie erhält im folgenden eine Antwort, die in ihrer Gewißheit dem Danielbuch entspricht. Die Worte des Daniel werden aufgenommen, sie erhalten ihre Erfüllung und — wie Schlatter sagt — ihre Korrektur, die Korrektur durch das Kreuz, d. h. diese Antwort verlangt eigentlich einen Verzicht auf die Antwort.

3. Die Ankündigung der Drangsal.

Dem Gesagten entspricht es, daß es im AT eine konkrete Verkündigung des Gerichts Gottes in der Geschichte bei allerlei Nöten gibt, daß aber „Zeichendeuterei" unter Verbot steht. Geheimnisvolle „Omina", die zur Deutung aufforderten, durfte es nicht geben.[3]) „Lasset euch nicht durch die Zeichen des Himmels erschrecken, weil die Heiden vor ihnen erschrecken," sagt Jeremia (10, 2). „Tormenta", die bei „den Heiden" blinden Schrecken verursachen, sind im AT Boten Gottes. Die Apokalyptik dagegen macht bei allem Ernst, mit dem sie auch hier die alttestamentliche Tradition fortsetzt, aus Gottes Gerichten Vorzeichen, nach denen Berechnungen angestellt werden können. Sie schildert Omina wie Mißgeburten, astronomische Unregelmäßigkeiten, blutende Bäume, schreiende Steine u. dergl.[4]) Solche „Zeichen" suchen die Jünger — freilich ohne Erfolg —

---

[1]) Dn 9, 24; 11, 36; 12, 7. [2]) Volz, Eschatologie 139.

[3]) Js 7, 11. 14; 8, 18: Beispiele für „Zeichen" im biblischen Sinn. Js 8, 19 spricht ausdrücklich im Gegensatz dazu von Zeichendeuterei; vgl. Mich 5, 11 u. ö.

[4]) 4 Esr 5, 8; 6, 21; Henoch 80, 4—7; vgl. Bacher T II 144: Simon b. Jochai (Schüler Akibas): Wenn du „ein persisches Roß angebunden siehst an die Gräber des heiligen Landes", dann erwarte den Messias. Volz, Eschatologie 153ff; Billerbeck IV 2, 977ff, z. B. 981: „blutige Tropfen aus dem Felsen".

zu erfahren. Aber die alttestamentliche Tradition bleibt gewahrt: Was in den alten stehenden Bildern der Zukunftserwartungen die Realität der Gerichte Gottes zum Ausdruck bringt, kehrt wieder (Krieg, Aufruhr, Erdbeben, Teurung, Flucht,); aber Zeichendeuterei wird nicht legitimiert. Im Sinne von Js 8, 18 verheißt auch Mk 13 die Zukunft des „heiligen Restes" als „Wunder und Zeichen" inmitten der Anfechtungen schwerer Nöte. Das an den Zeichen in seinem Fortschritt zu beobachtende, mehraktige eschatologische Drama der Apokalyptik fällt weg. An seine Stelle tritt die Verkündigung der Basileia und des Kreuzes, der *θλῖψις*. Im Zukunftsbild gibt es nur noch einen letzten Akt. Theorien wie die spätjüdische vom verborgenen Messias[1]) sind deshalb in diesem Zukunftsbild unmöglich (Mt 24, 26f). Die im Judentum auf so mannigfache Weise traktierte Frage nach dem Verhältnis zwischen dieser Welt, den Tagen des Messias und der zukünftigen Welt,[2]) ebenso die nie beantwortete Frage nach der Abgrenzung des messianischen Peirasmos, der „Wehen" und den Tagen der Herrlichkeit findet an den betreffenden Stellen der Evangelien immer eine eindeutige Antwort.

Mk V. 5f: (vgl. Mk V. 21f Parr.; Mt V. 11.)

Schon die Exklusivität des ersten Gebotes im Dekalog und die damit verknüpfte Forderung des Bekennens ließ den Gedanken der Verführung (*πλανᾶν*) und des Abirrens als den umfassenden Ausdruck aller Sünde innerhalb der erwählten Volksgemeinde erscheinen.[3]) Wo der Prophet auftritt, erscheint auch der falsche Prophet; wo Gesetz Gottes laut wird, verbreitet sich auch die Irreführung durch die Lügengötter.[4]) Wie zur Darstellung der Erwählung dient oft das Hirtenbild

---

[1]) Vgl. J 7, 27; Bousset-Greßmann S. 230.

[2]) Vgl. den ausführlichen Exkurs bei Billerbeck IV 2, 799—976.

[3]) Vgl. Bacher T II 44. Meir zu Ps 78, 36: „Als die Israeliten am Sinai standen und mit ihrem Munde sprachen: Wir wollen üben und hören!, da war ihr Herz schon auf den Götzendienst gerichtet."

[4]) Am 2, 4; Dt 13, 1ff (R. Jose, der Galiläer, um 110, zeigt an Dt 13, 2, daß Gott den Götzendienern auch Macht gibt, Zeichen zu tun. Billerbeck I 727); Dt 30, 17; Mch 3, 5 im Zusammenhang mit der Tempeldrohung V. 12! Js 9, 15; Jr 23, 13. 17. 32; Ass. Mos. 7—9.

zur Verständlichmachung der Gefahr des πλανᾶσθαι.[1]) Seit Daniel gehört der Abfall in die apokalyptischen Bilder.[2])

Das Wesen alles Zaubers im Heidentum hängt am Namen. Der Priester bemächtigt sich der Mächte, deren er sich entledigen will, durch die Kenntnis ihres Namens.[3]) Im AT dagegen hängt die Enthüllung des Namens Gottes ganz vom Willen Gottes ab, die Namensoffenbarung aber trägt eigentlich in sich eine Namensverweigerung.[4]) Die durch das Berufungswort getragene Erwählungstat schafft die Berît und macht Gott erkennbar. Gott wird nicht „definiert", umgrenzt durch den Zauber eines Namens, der das Wesen Gottes umfassen könnte. Die Namen, die Gott sich gibt, begrenzen Gott nicht, sondern verkünden offenbarte Äußerungen des Unbegrenzbaren.[5]) Das zweite Gebot wird erfüllt durch Festhalten an der Offenbarungstat, an der Berît.[6]) Dasselbe gilt für den alttestamentlichen Messiasnamen. Auch hier will der Name nur das sagen, was der Messias bringt[7]) „in der Hoheit des Namens Jahves".[8]) Die Paganisierung des alttestamentlichen Glaubens im Judentum zeigt sich auch hier: „Der Name wurde zum Zaubermittel",[9]) der Gottes- und Messiasname zum Gegenstand der rabbinischen Lehre und Geheimgnosis.[10]) Wenn in den Bilderreden des Henoch der Gottesname hypostasiert wird — es wird von der „Rede des Namens" gesprochen — oder auch der Name des Menschen-

[1]) Ps 119, 176; Js 13, 14, vgl. das Bild von der Wüste Hos 9, 10 und 17; Js 53, 6; Ez 20, 10—36; Ez 34 u. ö.

[2]) Volz, Eschatologie 154. 282.

[3]) Vgl. O. Spengler, Untergang des Abendlandes, II 166 f; O. Eißfeldt, Jahwe-Name und Zauberwesen, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1927, 162ff; W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903.

[4]) Ex 3, 13ff; Gn 32, 30; Jdc 13, 18. — Vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 1923, 218; E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, 6.

[5]) Ex 3, 14ff; Gn 16, 13; Gn 33, 20.

[6]) Bei Js 8, 12f wird dieser Satz umgedreht; doch ist der Sinn derselbe.

[7]) Js 9, 5; vgl. Mt 1, 21—23: Jesus-Immanuel.

[8]) Mch 5, 3.

[9]) Bousset-Greßmann S. 309.

[10]) Bousset-Greßmann S. 263, Anm. 1; hier wird auch Apc 19, 12 angeführt, wo aber bezeichnenderweise der eigentliche Name unbekannt bleibt.

sohns als präexistentes Wesen auftritt,[1]) dann muß das an sich als eine Fortführung alttestamentlicher Gedanken[2]) und als eine Parallele zu der Logosvorstellung im Johannesevangelium angesehen werden. Wo Gott seinen Namen wohnen läßt, dorthin kommt er selbst, und der Name des Menschensohns ist mit seiner Person identisch. Der radikale Unterschied aber zwischen dem AT und dem Johannesevangelium einerseits, Henoch und dem Judentum andererseits besteht darin, daß dort der Name die Gottesoffenbarung kennzeichnet und der Logos abgesehen von der offenbaren Fleischwerdung gar nicht benannt werden kann, daß hier aber der Name „mehr und mehr zum Priestergeheimnis wurde".[3]) In der ganzen Bibel ist die Kenntnis des Namens Gottes Ausdruck der schlichten und verständlichen Offenbarung ohne jede Mystifikation. Das Wesentliche an dieser Erkenntnis ist immer die totale Exklusivität in dem Anspruch Gottes. Wer den Namen kennenlernt, an den ergeht zugleich die Forderung, ihn allein zu ehren. Es wird nach Analogie des AT's in Mk V. 6 eine besondere Schändung des Namens Christi darin zu sehen sein, daß mit dem ἐγώ εἰμι die Anerkennung einer letzten Macht neben Christus gefordert wird, wo doch schon in dem Namen „Jesus — Immanuel", „Christus" die Einzigartigkeit wesentlich enthalten sein sollte. Dies ἐγώ εἰμι ist im AT nicht geheimnisvoll — inhaltslos, sondern es bedeutet eine Erklärung des Gottesnamens Jahve und seines einzigartigen, umfassenden Inhalts: „Ich bin's; vor mir ist kein Gott, und nach mir wird keiner sein; ich allein bin Jahve."[4]) Und mit demselben ἐγώ εἰμι tritt jene Macht auf, die mit Jahve im Totalitätsanspruch konkurriert: Babylon.[5]) Der besondere Klang, den dies ἐγώ εἰμι für die Zeitgenossen Jesu haben mußte, und die Erwartung der „πολλοί" wird zu

---

[1]) Ä. H. 61, 9; 48, 2f; 69, 26.

[2]) Vgl. Ex 20, 7; 23, 21 (!); 1 Kg 8, 16.

[3]) Bousset-Greßmann S. 349f.

[4]) Js 43, 10. 11; 45, 5ff; 52, 6; Gn 17, 1; 28, 13; Ex 20, 2; Ex 3, 14; ähnlich erläutert Eliezer b. Hyrkanos den Jahvenamen (Bacher T I 153): „Gott sprach: ‚Ich', d. h. ich bin es, der die Welt ins Dasein rief, ich bin es . . ."

[5]) Js 47, 8; vgl. Zph 2, 15.

einem lebendigen Verständnis geführt durch E. Nordens Untersuchungen zu dem vorliegenden Redetypus.[1]) Doch überschätzt er gegenüber der Schwerkraft des immer eigentümlichen und unabhängigen biblischen Glaubens die Bedeutung des Formalen für das Verständnis der religionsgeschichtlichen Grenzen. Mk 13, 22 ist kein Beweis für das Vorhandensein einer gnostischen Bewegung,[2]) sondern redet von dem Widerspruch, dessen das Evangelium gewiß sein kann. Norden will beweisen,[3]) daß der historische Jesus außerhalb der Reihe jener religionsgeschichtlichen Erscheinungen steht, die „bis in die Anfänge der uns überlieferten menschlichen Rede überhaupt" hinaufreicht, indem er ihm mit Wellhausens Hilfe gar zu rasch die wichtigsten Worte aus Mk 13 aus dem Munde nimmt. Sollte nicht Mk 13, 6 und 22 gerade diesen Beweis verbieten? Denn diese Verse sind eine Fortsetzung alttestamentlicher Tradition. Jesus tritt in jene Reihe ein, in der Reihe der religionsgeschichtlichen Erscheinungen erhebt er seine Stimme, ebenso wie die alttestamentlichen Propheten ihre Stimmen neben den Weltmächten erheben. Gott und Babylon, Christus und Antichristus sagen: *ἐγώ εἰμι*. Deißmanns Untersuchungen über diesen Ich-Stil[4]) machen es deutlich, wie gerade in der stilistischen, formalen Verwandtschaft mit dem Hellenismus der sachliche Unterschied zum Ausdruck kommen kann.

Mk V. 7f: Hier und in den meisten folgenden Versen sind die Bilder auch mit alttestamentlichen Farben gemalt. Schon im Schilfmeerlied[5]) heißt es: „Jahve ist ein Kriegsheld." Und oft, besonders in eschatologischen Zusammenhängen, wiederholt sich der Gedanke, daß der Krieg Gottes Werkzeug sei. In der Ankündigung der Kriegsgerüchte klingt der Schrecken der prophetischen Weissagungen nach.[6]) Auch die Danielstelle, die von der *συντέλεια* und vom Greuel der Verwüstung

[1]) E. Norden, Agnostos Theos, 1923, 186 (Anm. 1). 188. 194.
[2]) a. a. O., S. 194. [3]) a. a. O., S. 201.
[4]) S. 107ff. [5]) Ex 15, 3; vgl. Js 42, 13.
[6]) z. B. Jr 4, 19; 6, 22; 49, 2; Hos 10, 14; Joel 4, 9; Am 1, 14; 2 Chr 15, 6; vgl. Js 2, 4; Mch 4, 3; Jr 32, 18 LXX.

redet, schildert Kriegsnot.[1]) Im Judentum werden diese Bilder noch mehr ausgemalt. Der Krieg gehört zu den Vorzeichen.[2]) Beachtlich ist, daß dabei vielfach der Messias selbst als der Held dieser Kriege angesehen wird,[3]) der dadurch das Telos einleitet und herbeiführt. Das Judentum sah in solchen Kriegsnöten bereits das Kommen des Endes.[4]) „Die messianische Periode ist als die des Schwertes charakterisiert."[5]) Das Ende kommt, indem der Messias als der Siegende erscheint. Er führt das Schwert und wirft die Feinde nieder. Ganz anders Mk V. 7: Der Messias ist erschienen, aber ohne Schwert. Die „Wehen" beginnen, aber ohne sichtbare Zeichen seines Sieges. Kriege brechen aus und nehmen ein Ende, aber ein Eingreifen des Messias wird vergeblich erwartet. Die Kriege sind nur ein Zeichen dafür, daß der Gemeinde Schlimmeres noch bevorsteht. Die messianische Periode ist hier dadurch charakterisiert, daß der Messias auf das Schwert verzichtet. Mit den Kriegen nimmt die Not nicht ein Ende, sondern sie beginnt erst. „Das Ende ist noch nicht da," es bleibt noch verborgen.

τέλος (vgl. Mk V. 13): An der in diesem Zusammenhang oben schon erwähnten Danielstelle (9, 27) findet sich der Begriff in dem vorliegenden prägnanten Sinn. Das Judentum redet in mannigfaltigen Formulierungen vom Ende; der Begriff meint dasselbe wie *ἡμέρα* in Mk V. 32.

Mk V. 8: Auch die Verbindung von Krieg, Erdbeben, Hungersnot und Seuchen ist traditionell.[6]) (Vgl. Lk V. 11.) Es klingen die uralten eschatologischen Erwartungen und

---

[1]) Dn 9, 26f; vgl. Dn 7, 21.

[2]) Volz (Eschatologie 157) gibt zahlreiche Beispiele.

[3]) Volz, Eschatologie 213. 215. 383.

[4]) 4 Esr 13, 31, Beresch. Rabba 42f. 41, 1: Wenn du siehst, daß die Weltreiche sich gegeneinander empören, dann erwarte den Messias und halte nach ihm Ausschau (vgl. A. Wünsche, Der Midrasch Bereschith Rabba, 1881, 194).

[5]) Bousset-Greßmann S. 220.

[6]) Dt 32, 22—25; 1 Kg 8, 37; Ez 6, 12; Js 29, 5—8; Js 14, 30; Js 51, 19 u. ö., besonders bei Jeremia; vgl. 4 Esr 13, 30 ff. Sach 14 verbindet das Kommen vom Ölberg zum Gericht über Jerusalem mit Krieg und Erdbeben. Volz, Eschatologie 157.

mythischen Traditionen an, die auf Katastrophen in der Natur und der Geschichte hinweisen. Denn hinter jener mythenbildenden Phantasie müssen Realitäten stecken. Und auf sie ist der Blick in den Evangelien gerichtet. Dabei ist nicht anzunehmen, daß die Erwartung geistig umgedeutet verstanden werden dürfte. Z. B. unter den „Erdbeben“ werden nicht (wie Nösgen meinte)[1]) geistige Welterschütterungen zu verstehen sein. Es ist die Bedrohtheit des Kosmos, die hier zum Ausdruck kommt. Aber neben den apokalyptischen Gemälden erscheint Markus matt. Die eigentliche Gefahr der geschilderten Nöte ist hier der Abfall von Christus. In welcher Form dagegen dieser Gedanke im Judentum lebendig blieb, zeigt in charakteristischer Weise der Bericht, daß die Rabbinen[2]) eine Hungersnot voraussagen, die so groß werden soll, daß die Tora von ihren Lehrern vergessen wird. Man kann von einem eschatologischen „Schema“ reden, das sich in der Bibel wie im Judentum findet. Und sogar bei den Griechen findet Lukas zur Ausmalung des Bildes eine altherkömmliche,[3]) durch Alliteration gebildete Formel, die jenem Schema entspricht: *λίμοι καὶ λοίμοι*. Aber an der zentralen Stelle, wo im NT Christus steht, da steht im Judentum die Forderung des Gesetzesbuchstabens als das entscheidende Prinzip und im Griechentum das unerbittliche Schicksal.

δεῖ γενέσθαι: Diese Worte entsprechen der alttestamentlichen Geschichtsauffassung, wie sie in den Danielischen Visionen ihren zugespitzten Ausdruck findet.[4]) Lk 24, 44 berichtet, wie die Jünger zum Verständnis dieses *δεῖ* kommen: Die Zielstrebigkeit der alttestamentlichen Geschichtsbetrachtung erhält ihr wahres Licht erst von der Erfüllung her.

ὠδῖνες: Überall[5]) finden sich die mit dem Bilde der Mutter und der „Geburt des Kindes“ verknüpften, bildhaften

[1]) S. 151.

[2]) b. sanh. 97 a (L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 7. Bd., 1903, 420).

[3]) Hesiod op. 241 (cf. Test. XII patr. Jud 23, 3), Plut. Camill. 13, 1. — Vgl. Zahn Lk 951 Anm. 90.

[4]) Dn 2, 28f. 45 (Theodot.), vgl. Kittel, Wörterbuch II 21.

[5]) Foot Moore II 361: „The figure ... is very common.“ August Winnig, Vom Proletariat zum Arbeitertum, 217: „Der Eintritt eines neuen

religiösen Begriffe. Die „Wehen" sind aber im AT Ausdruck des göttlichen Gerichts,[1]) öfters auch in eschatologischem Zusammenhang.[2]) Im Judentum wird das Bild feststehender Ausdruck für die „letzte böse Zeit",[3]) den vorletzten Akt im eschatologischen Drama. Im Neuen Testament findet es Wurzel zur Darstellung der θλῖψις und ihrer Überwindung in der „Stunde" (s. unten S. 113) Gottes,[4]) die mit der Stunde der Geburt verglichen wird. Beides findet hier deutlich Ausdruck, auch der Sieg über die Welt-Angst. Denn für die jüdische Frau hatte das Leben in der Mutterschaft sein Ziel und seinen Inhalt.[5])

Mk V. 9: Wie Israel neben Ägypten, David neben Saul, Jeremia neben seinem Volk steht, so wird hier die Gemeinde neben das allgemeine „Man" gestellt: die scheinbar Verdrängten erhalten doch die Verheißung. Die Propheten sind nach dem Urteil der Zeit Jesu die Verfolgten.[6]) V. 9b ist zwar rein christlich und versetzt doch jeden, der das AT kennt, in alttestamentliche Situationen, wie z. B. die des Daniel. Im eschatologischen Drama der Apokalyptik erhält das Bild der Verfolgung grelle Farben, ebenso das Bild des Bekenntnisaktes vor denen, die die Macht der Verfolgung in Händen haben.[7]) Die mannigfaltigen Schilderungen der endzeitlichen Kämpfe sind geboren aus der seit der Makkabäerzeit akuten Problemstellung, die nach dem Verhalten gegenüber einer heidnischen Macht im Staate fragt. Und daß jene Kämpfe mit dem Zeugnis von Gott zusammenhängen, ist schon im AT deutlich. Der 119. Psalm, der immer wieder von dem Gesetz

Standes in die Geschichte bedeutet ein neues Zeitalter. Zur Geburt eines neuen Zeitalters gehören die Wehen. Die dürfen wir nicht fürchten. Schmerz, Leid und Opfer sind Vermächtnisse des Lebens, wie Lust und Glück es sind."

[1]) Ex 15, 14; Dt 2, 25; Js 13, 8; 26, 17; Jr 6, 24; 8, 21; 13, 21; Hos 13, 13.

[2]) Js 66, 7; Mch 4, 9f; vgl. dazu Billerbeck I 96. 960.

[3]) Volz, Eschatologie 105. 147. 162; Bousset-Greßmann S. 250f; Billerbeck I 950; vgl. 4 Esr 10, 13ff.

[4]) Vgl. J 16, 21; 1 Th 5, 3; Apc 12, 2.

[5]) Schlatter, Mt 699.

[6]) Mt 5, 12; vgl. auch die Stellung der Beter in den Psalmen.

[7]) Schniewind, Mk 160.

als den „Zeugnissen“ spricht, verschweigt nicht die Schmach und Verachtung, die das Zeugnis tragen muß.[1]) Und im Sinn des AT's ist mit Schlatter und Holl[2]) *μαρτύριον* in Mk V. 9 zu verstehen als das Wort des Zeugen, der den Rechtsstreit Gottes gegen die ihm widerstrebende Welt führt, nicht wie Reitzenstein[3]) meint, „um dereinst Zeugnis gegen sie abzulegen, daß Jesu Namen ihnen wirklich verkündet ist“. Eine enge sachliche Parallele findet sich bei Deuterojesaja in der Anschauung, daß der Prophet für sein Zeugnis sterben muß. Auch im Judentum sind nun zwar die Märtyrer verehrt als Fromme einer besonderen Klasse. Insonderheit haben sie ihren Platz innerhalb des durch die Leiden der Makkabäerzeit geprägten Glaubens. Die Propheten werden als Märtyrer verherrlicht, z. B. in der Ascensio Jesaiae,[4]) wo vom Tod des Jesaja erzählt wird: „... sein Mund unterhielt sich mit dem Heiligen Geist, bis er entzweigesägt worden war.“ Zeugnis führt zum Leiden (vgl. unten zu V. 11, S. 90 f). Abel ist wie im NT so schon im Judentum Prototyp aller Märtyrer.[5]) Der freudige Tod des Akiba ist ein starker Ausdruck dieser Gedanken und dieses Geistes. Es mischt sich aber zumeist in diesen Geist so viel Fanatismus, Stolz und Trotz, in die Verehrung der Prophetengräber so viel Heuchelei, daß Jesus über die Märtyrerverehrung seiner Zeit in Mt 23, 31 das paradoxe Urteil fällen kann, sie sei ein Zeugnis dafür, daß der prophetenfeindliche Geist noch lebe.

Mk V. 10: Nirgends in der Bibel ist der Sinn der Erwählung eine Begrenzung der Absicht Gottes, die auf das Ganze, nicht auf Partikel zielt.[6]) Das Völkische ist im AT nicht letztes Prinzip; als solches wird es oft durchbrochen.[7]) Am

---

[1]) Zu Mk V. 9 vgl. besonders Ps 119, 46.

[2]) K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Der Osten, 1928, 68 ff: Aufsätze zum Begriff des „Zeugen“, insbesondere 105.

[3]) Reitzenstein, Historia monachorum, 1916, 85.

[4]) 5, 7 (Beer); 5, 14 (Beer). [5]) Bousset-Greßmann S. 189. 374.

[6]) Gn 12, 3; Ex 19, 5; Dt 7, 7 f; 10, 14; vgl. Jr 2, 10; Am 6, 2; Am 9, 7. Zu Mt 24, 14: Ps 9, 9; Ps 24, 1.

[7]) Z. B. Gn 46, 20; Nm 12, 1; Ruth 1, 4; 2 Sm 11, 11 (Uria der Hethiter); 2 Sm 15, 19 ff; 1 Kg 17, 9; 2 Kg 5, 14 (vgl. Lk 4, 35 ff); Jr 38, 7 ff.

eschatologischen Zielpunkt auch des AT stehen alle Völker. Daniel 7, 14 redet von der Herrschaft des Menschengestaltigen, des Menschensohnes über alle Völker. Von hier aus[1]) ist deshalb auch in erster Linie das Verständnis des Begriffs εὐαγγέλιον in V. 10 zu gewinnen. Der Hinweis ist wichtig, weil gelegentlich[2]) V. 10 wegen der vermuteten, an dem Wort „Euangelion" zu erkennenden Herkunft aus der Gemeinde, d. h. „Unechtheit", ausgeschieden wird, während andere dann diesen Schluß wieder umdrehen und „Euangelion" für sekundär erklären, weil es sich — wie hier — nur an sekundären Stellen finde.[3]) Auf diese Weise findet sich kein Anfang des Zirkels. Wie soll das Wort so plötzlich „zum Kultwort ersten Ranges" (Deißmann) geworden sein, wenn nicht auf Grund des AT? Man kennt zwar Inschriften, die den sakralen Gebrauch dieses Worts selbst in vorchristlicher Zeit im Kaiserkult nachweisen.[4]) Aber auch Deißmann spricht hier nur von einem „Parallelismus" und bringt damit zum Ausdruck, daß hinter dem sprachlichen Parallelismus eine Divergenz steckt. Wie groß diese ist, zeigen Schniewinds begriffsgeschichtliche Untersuchungen: der reiche und ganz eigentümliche Inhalt des Begriffs im NT, der aufs engste zusammenhängt mit der Reichs- und Bußpredigt, hat seine Prägung aus dem AT. Schon bei Deuterojesaja tönt in dem Verb „bśr" der Reichtum dieses Inhalts „in einer ganzen Symphonie"[5]) zusammen, deren Fülle im hellenistischen Bereich bei dem Wort Euangelion nicht gehört werden konnte. Wieviel hier mitgeklungen hat, zeigt die jüdische Literatur[6]) in einer

[1]) Völkerwelt und „Euangelion" gehören zusammen: Js 60, 6; 52, 7; 61, 1; Ps 68, 12. 32; Ps 96, 2f.

[2]) Vgl. Klostermann, Mk 150; anders M. Werner (Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium, Z. n. W. Beiheft 1, 1923, 98—106), der „Euangelion" in Mk 13 für Gemeindesprache, aber vorpaulinische Gemeindesprache hält. Vgl. Kittel, Wörterbuch II 726.

[3]) Bousset, Kyrios Christos 42 (Anm. 1).

[4]) A. Deißmann, S. 312ff.

[5]) Schniewind, Euangelion 60; reiches Material in Kittel, Wörterbuch II 712ff: Aufsatz von Gerh. Friedrich.

[6]) Vgl. A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, I. Teil, Das Wort Jesu, 1909, 583; Billerbeck III 4ff.

Menge von messianischen Erwartungen, die sich an den Begriff hingen. Daraus ergibt sich: Die Streitfrage zwischen Dalman, Wellhausen und Schlatter, Harnack, ob sich der Begriff Euangelion nur auf den Christuskult der Gemeinde beziehe oder auf die Lehre Jesu,[1]) findet ihre Lösung durch die Feststellung, daß „diese Fragestellung selbst irrig" ist; „Jesus ist eben als der *εὐαγγελιζόμενος* der *Χριστός*"; „er ist auf Erden, so sagt die Synopse, kraft seines Wortes, der verborgene Messias".[2]) Das Verb *εὐαγγελίζεσθαι* ist zu fest verankert, als daß es getilgt werden könnte. Daneben wird die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut der Stellen, in denen *εὐαγγέλιον* steht, sekundär.[3]) Und etwas zu plump ist die Exegese von V. 10 wohl sicher begonnen, wenn gefragt wird,[4]) ob der Vers eine „Erweiterung ... auf Grund von R 11, 25" sei. Daß der Vers aus dem AT zu verstehen ist, beweist die Traditionsbrücke zwischen dem AT und Jesus: Immer gehört auch im Judentum der Begriff des Freudenboten mit der Völkerwelt zusammen. Die Verheißungen des Deuterojesaja sind also lebendig. Dabei ist freilich die Kluft zwischen der Bibel und dem Judentum zu beachten: Dort richtet sich die Botschaft wie an Israel an die Heiden; im Judentum ist zwar die Beziehung zur Völkerwelt auch immer da, aber aus der im AT festgelegten Reihenfolge: „erst Israel, dann die Völker" wird hier eine Mittlerstellung Israels konstruiert. Die Botschaft richtet sich im Judentum direkt „niemals an die Heiden".[5]) Der in Mk 13 erkennbare Zusammenhang mit dem AT ist wie überall so auch hier nicht nur traditionell, sondern originell-reformatorisch begründet und zu verstehen. In der national-jüdischen Auslegung konnte das ökumenische Evangelium von Js 52, 7 ausarten in Erwartungen wie die, daß „jeder einzelne von Israel 2800 Knechte",[6]) heidnische Knechte haben solle. Die vorliegende Entstellung des alttestamentlichen Gedankens ist deutlich. So darf es nicht überraschen, wenn der andere Gedanke des Deuterojesaja, daß mit dem „Euangelion" das Leiden zu-

[1]) Schniewind, Synoptiker 177.
[2]) Schniewind, Euangelion 24.
[3]) Schniewind, Synoptiker 179.
[4]) Klostermann, Mk 150.
[5]) Kittel, Wörterbuch II 714.
[6]) Billerbeck III 10.

sammengehört, in Mk 13 wiederkehrt, aber weithin im Judentum fehlt. In der maßgebenden, öffentlichen, jüdischen Exegese hat Js 53 nie eine messianische Auslegung erfahren. Zwar war im Gegensatz zu der herrschenden Vorstellung vom nationalen Befreier die Lehre vom leidenden Erlöser als esoterische überliefert,[1]) wodurch historisch erläutert wird, daß Jesu Sendungsbewußtsein als leidender Heiland von Anfang an sein Leben und Lehren beherrschen konnte. „Vom Beginn der Wirksamkeit Jesu bis zum Kreuz bleibt Js 53 der einzige Schlüssel zu seinem Hoheitsbewußtsein."[2]) Im großen war der damaligen Theologie aber der Gedanke des leidenden Christus fremd. Die Evangelien sind der Meinung, daß der „Messias am Galgen, diese paradoxe contradictio in adiecto" (Wellhausen)[3]) erst post factum begriffen wurde, nicht aber, daß sie erst post factum begriffen werden konnte. Im AT war das Leiden des Messias vorbereitet.[4]) Ganz unerhört, neu und fremd war aber die Überzeugung, wie sie Jesus als letzte Zuspitzung der alttestamentlichen Prophetenpredigt kundgab, daß das messianische Volk das Leiden des Menschensohn-Messias durch seine Verwerfung veranlasse. Hier lag der sichtbarste Unterschied zwischen der Synagoge und der Urgemeinde, das Neue der christlichen Lehre (auch dem AT gegenüber), die Ursache des Kampfes, den Paulus ausfechten mußte.

Mk V. 11: „Geist und Gotteswort gehören zusammen"[5]) schon in Js 11, 2. 4; 42, 1; 50, 4; 61, 1ff u. v. a.[6]) Auch 1 Kg 22, 21ff und Dn 4, 5ff; 5, 14 geben lebendige Illustrationen und unverkennbare Analogien zu diesem „christlichen" Vers (vgl. Mt 10, 20). Ebenso sind jüdische Parallelen nachweisbar, z. B. an zwei Stellen, die von dem Prophetenmartyrium,

---

[1]) J. Jeremias S. 106/7. Vgl. Kittel, Wörterbuch II 943 (Art. Ἠλίας von J. Jeremias); W. Staerk, Soter I, 1933, 77ff; Billerbeck II 282 (Anm. 1); G. Kittel in „Deutsche Theologie", Juni 1936, 175ff.

[2]) J. Jeremias S. 118.

[3]) Wellhausen, Einleitung 81ff.

[4]) Wellhausen (Einleitung 81. 86), der das Gegenteil behauptet, setzt sich in Widerspruch zu Stellen wie Lk 24, 26; Mt 8, 17.

[5]) Schniewind, Mk 161.

[6]) Zu Lk 21, 15 vgl. Ex 4, 11ff. 16.

resp. dem im Leiden standhaften Bekenntnis sprechen.[1]) Beide Stellen berichten von dem Beistand des Geistes. Der Geist gilt aber meist im Judentum als eine Gabe vergangener Zeiten, die nur den Propheten gegeben war[2].) Und erst der Messias wird wieder Träger des Geistes sein,[3]) in der messianischen Zeit wird er auf die Gläubigen ausgegossen werden.[4]) In Übereinstimmung mit Act 2 redet V. 11 also vom Hereinbrechen der messianischen Zeit.

Mk V. 12: Dies Wort stammt aus Mch 7, 6. Wellhausen nennt es einen „Gemeinplatz der jüdischen Apokalyptik".[5])

Mk V. 13[6]): Schon in den Psalmen wendet sich der Beter wegen derer, die ihn „hassen", immer wieder an Gott. Auch von dem ὑπομένειν redet das AT, zunächst im Sinne des „Harrens auf Gott"[7]); später mehr in eschatologischem Sinne, besonders in Verbindung mit der Erwartung des Endes.[8]) Das Judentum setzt den Gedanken fort.[9])

Mt V. 10: σκανδαλίζομαι: Der „Fallstrick" ist im AT Bild der tiefsten Versuchung, die dort einsetzt, wo der Kampf zwischen Gott und Abgott beginnt.[10])

---

[1]) Vgl. Ascensio Iesaiae 5, 7; 5, 14 (Beer); eine christliche, fast wörtliche Parallele: Eusebius, Kirchengeschichte V 1, 51; ähnlich 4 Mcc 7, 13f Swete.

[2]) Z. B. Billerbeck I 127 (T Sota 13, 12): „Als Haggai, Sacharja und Maleachi, die letzten Propheten, gestorben waren, schwand der heilige Geist aus Israel . . ."

[3]) Ps. Sal. 17, 37; 18, 7; äthiop. Henoch 49, 3; 62, 2.

[4]) Test. Levi 18; Juda 24.

[5]) Wellhausen, Mc 109; vgl. Js 19, 2; Zch 13, 3; Henoch 99, 5; 100, 2; 4 Esr 6, 24; b. sanh. 97a; Volz, Eschatologie 156; babylonische Parallelen bei A. Jeremias, Babylonisches im NT, 1905, 97f.

[6]) Vgl. Mt 10, 22; 24, 9. 10.

[7]) Mch 7, 7 (zu Mch 7, 6 vgl. Mk 13, 12); daneben viele Stellen in den Psalmen und bei Deuterojesaja; vgl. in der Sprache des württembergischen Pietismus das „Druntenbleiben".

[8]) Dn 12, 12f (im Zusammenhang mit dem „Greuel"); Hab 2, 3; Ml 3, 2.

[9]) Eine enge Parallele findet sich 4 Esr 6, 25; vgl. 4 Esr 9, 7f; Baruchapc 83, 4; 4 Mcc 1, 11.

[10]) Jos 23, 13; Jdc 2, 3; 8, 27; Ps 106, 36; 119, 165; 140, 5; 1 Mcc 5, 4. Vgl. G. Stählin, Skandalon, 1930, 59ff, 217ff. Auch die Späteren sehen die Gefahr des Abfalls in der letzten bösen Zeit: Baruchapc 28, 3; vgl. Volz, Eschatologie 154.

ἀνομία — ἀγάπη: Die Zusammenreihung der beiden Begriffe entspricht alttestamentlicher Tradition. Dort gehören Berît, Tora, Heiligkeit und Liebe untrennbar zusammen.[1]) Alle Gerechtigkeit und Liebe auf Erden (Gn 8 und 9), insbesondere die in der Erwählung lebendige Liebe (Dt 6—10) beruht auf der Berît, der Satzung Gottes, auf der Tora, dem Nomos. Ohne dies beginnt das Chaos in Haß und Lieblosigkeit. Daniel redet von dieser Bedeutung des Gesetzes und der Berît eben an den beiden Stellen,[2]) wo er von der Verkehrung der Berît durch den Greuel der Verwüstung spricht. Auch dadurch erweist sich die tiefe sachliche Verwandtschaft der sogenannten „christlichen" Worte von Bekenntnis und Abfall in Mk 13 mit dem übrigen Teil des Kapitels. Auch für die Esraapokalypse[3]) gehört die Zunahme der Ungerechtigkeit zu den Zeichen der letzten Zeit.

Lk V. 18: Die Ausdrucksweise und der Gedanke sind alttestamentlich.[4])

Mk V. 14ff: *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*: Nicht um literarische Abhängigkeit zu beweisen, aber um die Gleichförmigkeit der Gedankenkreise zu kennzeichnen, kann darauf hingewiesen werden, daß schon Jr 7[5]), jenes Kapitel, das schon oben mehrfach als Parallele zur Tempelweissagung Jesu erwähnt wurde, von dem *βδέλυγμα* im Tempel und von der *ἐρήμωσις*[6]) redet; dabei ist zu beachten, daß in der ganzen Bibel sich mit dem Begriff „Wüste" der Gedanke an den Zustand vor der Bundschließung oder nach dem Gericht verbindet.

Die nächste Parallele für den Ausdruck „Greuel"[7]) ist wieder Daniel. Er bedeutet in der Septuaginta oft auch „Götze".[8]) Es liegt in ihm also schon die ganze Vorstellungssphäre der alt-

---

[1]) Vgl. G. Kittel, Wörterbuch I 20ff: „Die Liebe im AT" (Quell).
[2]) Dn 9, 27. 4. 13; 11, 28. 30.
[3]) 4 Esr 5, 2; vgl. Henoch 91, 7.
[4]) 1 Sm 14, 45; 1 Rg 1, 52. [5]) Jr 7, 10 und 30.
[6]) Jr 7, 34; 25, 18 LXX; vgl. 1 Mcc 1, 54. 59; 6, 7; 2 Mcc 6, 1—8.
[7]) Dn 9, 27; 11, 3; 12, 11.
[8]) Dt 29, 17; Js 2, 8; 44, 19; Jr 4, 1; 39, 35 LXX; 51, 22 LXX; Ez 6, 9 u. ö.

testamentlichen Gegenüberstellung von Gott und Götze, deren neutestamentliches Äquivalent sich schon in Mk V. 6 fand.[1]) Der eingeschobene Satz — „der Leser merke darauf" — kann sehr wohl von Markus auf das Danielbuch bezogen sein.[2]) Daniel redet an den betreffenden Stellen andeutungsweise von dem Zeusaltar, den Antiochus in den Tempel bringen ließ.[3]) Die maskulinische Deutung bei Markus weist hin auf eine Erscheinung wie die — etwa 1 J 2, 18 — als Antichrist bezeichnete.[4]) Die Verschiedenheit der vielen Masken, unter denen der Antichrist beschrieben wird, auch die Unbestimmtheit des Bildes, wie es z. B. hier von ihm gezeichnet wird, ist wesentlich. Aller Nachdruck liegt auf dem „ὅπου οὐ δεῖ"; es ist dasselbe gemeint wie Mk V. 6 mit dem „ἐγώ εἰμι", das Hintreten an die Stelle Gottes, die satanische Imitation der Offenbarungswege Gottes. Die Verschwommenheit des Bildes dieser Erwartung in den übrigen, sekundären Zügen wird verständlich aus der Analogie des Bibelverständnisses beim schlichten Gläubigen etwa im Pietismus; hier wird mit tiefem Verständnis ohne Zaudern zu allen Zeiten der Kirchengeschichte die Möglichkeit gesehen, nebeneinander vom Antichristen und seinem Geist in irgendwelchen geschichtlichen Erscheinungen und Bewegungen, von einer Mehrzahl der zu erwartenden Antichristi und — wie es 1 J 2, 18 tut — zugleich von dem Antichrist zu reden. Sehr beachtlich ist, daß Bousset eine ganze Reihe von Versen aus Mt 24 als sachlich zusammengehörig erkannt hat, auch auf Grund der Untersuchung einer reichhaltigen Tradition vom Antichrist, die über das NT und auch über das AT hinausreicht.[5]) Falsch ist es aber, wenn er die biblische

---

[1]) Vgl. Dt 29, 17; Jr 13, 17; Apc 17, 4f.

[2]) Der ausführliche Gegenbeweis Klostermanns (Mk 151) verfängt nicht. Der Schluß auf die „kleine Apokalypse" ist auch an dieser Stelle willkürlich.

[3]) 1 Mcc 1, 54. 59; 6, 7.

[4]) B. Weiß (Mk-Lk 202), der seinerseits die Bedeutung des ἑστηκότα als neutr. plur. auch ablehnen mußte, bezog die Stelle auf das Römerheer.

[5]) Bousset, Antichrist, S. 77: Mt 24, 7. S. 141: Mt 24, 15. 16 (Flucht vor dem Antichrist). S. 143: Mt 24, 22. S. 146: Mt 24, 26. S. 157: Mt 24, 30. S. 165ff: Mt 24, 31.

Antichristvorstellung als „Niederschlag iranischer Eschatologie"[1]) bezeichnet und sie so zu verstehen sucht. Sie ist in den Ausdrucksmitteln vom Iran beeinflußt. Darum kann sie auch von der Religionsgeschichte her illustriert werden.[2]) Viele Einzelheiten des Weltverständnisses sind gemeinsames Gut. Aber das Zentrum, von dem das Verstehen ausgeht, ist hier und dort verschieden. Die biblischen Gedanken können von außen her zwar illustriert werden, erklärt werden aber können sie nur von innen her. Was etwa Dn 11 über den „Antichrist" gesagt wird, hat seine Wurzeln in der AT-Tradition;[3]) nur von dorther wird das Kapitel verständlich. Es steht wie Mk 13 und auch 2 Th 2 im Dienst des „heiligen Bundes"[4]), kämpft gegen den Abfall von Gott zu den Götzen[5]) und gegen die Aufhebung der Berît in der Gesetzlosigkeit, für das ausharrende, wartende Bekenntnis.[6])

In der Weissagung der Flucht liegt nach alttestamentlicher und jüdischer Tradition der Gedanke an das Gericht,[7]) auch an seine Unentrinnbarkeit.[8]) Daß Lukas seine Worte über das Fliehen speziell auf die Belagerung Jerusalems bezieht, berührt sich mit der Tradition. Denn häufig spielt Jerusalem bei der „Flucht" eine besondere Rolle. Aber es tritt hier in den Synoptikern eine spezifisch christliche Radikalisierung der alttestamentlichen Aussagen ein: Die restlose Aufhebung der Bindung an das irdische Jerusalem bei dem Blick in die Zukunft

---

[1]) Bousset-Greßmann S. 517.

[2]) Reitzenstein, Erlösungsmysterium 7; Reitzenstein-Schaeder, Studien 50.

[3]) Hierhin gehört die Verwerfung des Königtums im Richterbuch (vgl. M. Buber, Das Kommende, Bd. I, Königtum Gottes, 1932), insbesondere die Gestalt des Abi-Melech, weiter die Geschichte des alttestamentlichen Königtums bis hin zum Untergang und dem Akutwerden der Messiaserwartung: z. B. 1 Sm 8, 7, die Geschichte Sauls und Stellen wie Hos 13, 10f; und hierhin gehört außerdem der Kampf gegen die Vergötzung der feindlichen Staatsmacht: z. B. Js 47, 8.

[4]) Dn 11, 28. [5]) Dn 11, 31—36; vgl. 2 Th 2, 3. 7.

[6]) Dn 12, 12.

[7]) Gn 19, 26; Js 15, 5; Baruchapc 70, 8f; (vgl. Lk 17, 32); Bousset-Greßmann S. 221f.

[8]) Am 5, 19; 9, 1; Js 13, 14; 24, 18.

ist neu; der „synoptische Jesus“ gibt diesen Blick vor seinem Weg zum Kreuz mehrfach. In der Gerichtsrede redet Jeremia[1]) zwar ähnlich und die in den Synoptikern gezeichnete Situation ist nicht original;[2]) aber meist drückt sich die Grenze der vorchristlichen Gedanken darin aus, daß die im bevorstehenden Gericht Gottes zu erwartende Flucht nicht Flucht aus Zion, sondern Flucht nach Zion ist;[3]) im Sinn aller Synoptiker betont Lukas aber, daß in der kommenden Drangsal Zion keinen Schutz mehr bieten wird. Deshalb stehen auch bei Mk und Mt die Verse über Judäa in innerer Verwandtschaft mit der Drohung gegen den Tempel in Jerusalem (Mk V. 2).

Lk V. 22 weist selbst auf die „Schrift“ hin.[4])

Mt V. 20: μηδὲ σαββάτῳ: Es wäre verfehlt, hinter diesem Verse ebionitische Tendenzen zu vermuten. „Von ‚Judaismus‘ zu reden, gibt der Spruch keinen Anlaß, da er ja die vollständige Trennung verkündigt ... Die gehäuften und mit Pathos gefüllten Mahnungen zur Flucht haben die Lage der palästinischen Kirche vor Augen“ (Schlatter)[5]). — Der Sabbat kann dort ähnliche Nöte bringen wie der Winter, weil die jüdische Bevölkerung am Sabbat auch die Hilfe verweigern wird, die sie an andern Tagen aus menschlichem Mitleid vielleicht trotz des Boykotts gewähren würde. Darauf läßt schließen, was z. B. Ismael b. Elischa an einer Stelle, wo er das Verhältnis zu den Judenchristen bespricht,[6]) in Übereinstimmung mit Tarphon lehrt: Man dürfe judenchristliche Schriften, obwohl sie Gottes Namen enthielten, am Sabbat nicht aus dem Feuer retten. Offenbar gilt die Vorschrift für andere Tage nicht. Der Jude mußte den Christen in solch einem Fall um so mehr sich selbst überlassen, als er ihn in seiner Trübsal noch das

---

[1]) 4, 29; vgl. Ez 7, 16. [2]) Vgl. 1 Mcc 2, 28.

[3]) Zch 2, 11; Js 10, 29; 16, 3; Jr 4, 6; Js 48, 20; Jr 50, 16; 51, 6. — Bousset-Greßmann (S. 113 Anm. 1) führt als Analogie zu Mk 13, 14f die die Erzählung (aus Josephus, bell. VI 285f) von der Volksmenge an, die vom Tempel nicht wankt und nicht weicht. Besagt denn aber diese Geschichte in ihrem Sinn nicht das Gegenteil von Mk 13, 14ff?

[4]) Vgl. Dt 32, 35; Hos 9, 7; Ez 38, 17; Mal 3, 1ff; Zch 11, 4—14; Zch 12, 2f LXX. — Zahn, Lk 655f.

[5]) Schlatter, Mt 706. [6]) Bacher T I 266.

Christusbekenntnis zu Jesus ablegen hörte. Für den Rabbinen und seinen Schüler war ja gerade die Einhaltung der Sabbatruhe ein Mittel, sich vor den die Ankunft des Messias ankündigenden Leiden zu retten (so Eliezer b. Hyrkanos)[1].

Mk V. 19 θλῖψις: Das Wort hat schon in der Septuaginta weiten Umfang, faßt Anfechtung und Not zusammen, findet sich häufig, besonders in eschatologischen Zusammenhängen. Es meint dasselbe wie auch „Wehen", woran schon V. 17 erinnert. Hier steht es innerhalb des Zitats aus Dn 12, 1,[2]) einem locus classicus der jüdischen Eschatologie,[3]) der den Beginn der „letzten, bösen Zeit" schildert. Zugleich aber entspricht der Gedanke von V. 19—21 der synoptischen Tradition: die größte Anfechtung hängt mit dem christlichen Bekenntnis zusammen.[4]) — Ebenso „beliebt ist die Formel: noch nie dagewesen".[5])

Mk V. 20[6]): Der Gedanke ist dem Judentum nicht fremd.[7]) Im AT[8]) hat er seine Entsprechung, wie Mk V. 20 selbst angibt, schon in dem Gedanken der Erwählung. Bousset[9]) nennt die neutestamentliche Überlieferung an dieser Stelle fragmentarisch und nimmt an, es müsse eine bestimmte Frist vorausgesetzt sein, nämlich die „3½ Jahre der Herrschaft des Antichrist", von denen Daniel redet. Er übersieht den eigentlichen Gehalt des Verses. Jenes „fragmentarisch" besagt nicht viel; denn das NT löst die Aussagen des AT immer aus ihrer Gebundenheit und sieht sie erfüllt vom Kreuz her. Sachlich ist das AT fragmentarisch. Der Vers setzt freilich das Geschichtsverständnis des Daniel voraus, nicht aber seine 3½ Jahre. Im Zusammen-

---

[1]) Bacher T I 117. [2]) Vgl. 1 Mcc 9, 27.

[3]) Die Stelle wird von Volz (Eschatologie) oft erwähnt, vgl. besonders S. 147.

[4]) Vgl. θλῖψις in Mt 13, 21 u. ö.

[5]) Volz, Eschatologie 147; Dn 12, 1; Jr 30, 7; 1 Mcc 9, 27; Ass. Mos. 8, 1; Joel 2, 2.

[6]) Das artikellose „kyrios" wie im AT (Klostermann, Mk 152). Auch die Formel „alles Fleisch" ist ebenso wie die Art der Regierung ungriechisch.

[7]) Bousset-Greßmann S. 248; Baruchapc 20, 1; Henoch 80, 2; Apc. Abrah. 29, 13; 4 Esr 4, 26; Barn. 4, 3. — Billerbeck I 953.

[8]) Dn 9, 24; Js 54, 7 f; Hgg 2, 6. [9]) Antichrist 143.

hang mit V. 32 ist hier der Vers fern von apokalyptischer „Sicherheit“ und redet von alttestamentlich-neutestamentlicher „Gewißheit“, die ihren Grund in Gott sucht.

Die Formel „alles Fleisch“ ist eindeutig. Klostermanns[1]) Annahme, in der alten Apokalypse sei hier „cum grano salis von Juda und Jerusalem“ die Rede gewesen, schafft eine unbegründete Kluft zwischen dem Evangelisten und der vorchristlichen Tradition. Mit Recht stellt er aber fest, daß Vers 20b nicht ein Einschub des paulinisierenden[2]) Evangelisten zu sein braucht.[3]) Der erwählte „Rest“ gehört zur Substanz der prophetischen Predigt.[4])

Mk V. 22: Wunderzeichen finden sich als Legitimierung falscher Propheten auch im AT.[5]) Der Begriff ψευδοπροφήτης stammt aus der Septuaginta.[6])

Mt V. 26: Vgl. Js 26, 20. Das Bild von den Kammern wird in einigen Quellen der Antichristüberlieferung auch auf die Flucht der Gläubigen in die Wüste gedeutet.[7])

4. Die Worte über die Parusie.

Mk V. 24—27: Mit kurzen Worten wird in alttestamentlicher Sprache[8]) zusammengefaßt, was die Apokalyptik als den letzten Akt der eschatologischen Ereignisse erwartete. Hier ist die „Trübsal“, das „rein Christliche“, die „theologia crucis“ zu Ende. Hier kann „ganz jüdisch“ von offenbarer Doxa geredet werden. Die Verse entsprechen dem traditionellen Schema.[9]) Es ist an wirkliche Naturumwandlungen gedacht. Allerdings hat die eigentliche, apokalyptische Phantasie keinen

---

1) Mk 152. 2) 1 K 7, 29ff; R 13, 11.

3) Vgl. Henoch 1, 1.

4) Z. B. Js 4, 3; 6, 13; 7, 22; Jr 31, 7; Ez 5, 1ff; Am 5, 15; Mch 5, 2; Zch 13, 9; vgl. K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, 1927.

5) Ex 7, 3; Dt 13, 1ff u. ö.

6) Zch 13, 2; häufig bei Jr.

7) Bousset, Antichrist 146.

8) Jl 2, 10; 3, 3f; 4, 15; Js 13, 10ff; 34, 4; 24, 21ff; Jr 4, 23f; Ez 32, 7f; Hgg 2, 6f; 2, 21f; Zph 1, 15; Zch 14, 6; 2, 10; Deut 30, 4. — Zu Mt V. 30f: Zch 12, 12; 14, 17; Dn 7, 13; Js 27, 13; Zch 9, 14.

9) Henoch 80, 4—7; Ass. Mos. 10, 5; 4 Esr 5, 4; Apc 6, 12ff.

Raum. „Die Beschreibung der Parusie besteht fast ausschließlich aus Schriftworten[1])."

Mk V. 25 δυνάμεις: B. Weiß[2]) sagt, es seien nach Js 34, 4 nur Himmelskörper, nicht etwa kosmische Mächte gemeint Doch wird sicher an jene Scheinmacht gedacht sein, die das „Himmelsheer" in den orientalischen Astralreligionen ausgeübt hat, die aber hier wie im AT[3]) als eine nichtige dargestellt wird.[4]) Des Himmels Heer wird im orientalischen Glauben als selbständige kosmische Macht angebetet. Nach biblischem Glauben untersteht es Gottes Macht.[5])

Mk V. 26: Aus den Arbeiten zu dem Begriff „Menschensohn" können nur die in diesem Zusammenhang wichtigsten Ergebnisse im großen gezeigt werden: Auch hier hat die „wissenschaftliche" Loslösung der sprachlichen, religionsgeschichtlichen und literarkritischen Untersuchungen von den biblisch-theologischen bewirkt, daß die Forschung — trotz vieler wichtiger Funde im einzelnen — im ganzen nur langsam über die Beobachtung des in Frage Gestellten hinauskam, um einen sicheren Weg zur Beantwortung, soweit sie auf Grund der deutlichen schriftstellerischen Absicht der Synoptiker möglich ist, zu suchen. Die Wege und Abwege der Synoptikerforschung wurden hier wie an einem Musterbeispiel erprobt.[6])

Die rationalistische und humanistische Deutung (Grotius, Paulus, de Lagarde), die den Begriff generell auf den „Menschen" überhaupt bezog, war der Ausgangspunkt.[7]) So wurden Perikopen wie Mk 2, 1ff, wo von der einzigartigen Vollmacht

---

[1]) Schlatter, Mt 710.

[2]) Mk-Lk 203; ebenso Klostermann, Mk 153.

[3]) Jr 19, 13; 33, 22; 1 Kg 22, 19; 2 Kg 17, 16; Js 40, 26; Ps 33, 6; Dt 4, 19; — Act 7, 42.

[4]) Vgl. Kol 1, 16ff. [5]) Ps 148, 2; Js 34, 4; 40, 26.

[6]) Vgl. Schweitzer S. 266 ff; RGG 2. Aufl. 1929, III. Bd. 2017, Art. „Menschensohn" von H. Schmidt, G. Kittel; Greßmann, Messias, 342 bis 414; Dalman, S. 191—219; Bousset-Greßmann S. 262ff; W. Bleibtreu, Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn, Theol. Studien und Kritiken, 1926, 164—211.

[7]) Reste dieser Deutung finden sich wohl in dem, was Bultmann (Gesch., 27. 166. 14) über Mt. 8, 20; 11, 19; 12, 8 sagt.

des Menschensohns die Rede ist, von vornherein in ihr Gegenteil verkehrt und das Verständnis verhängnisvoll verbaut. Es wurde ein Rahmen geschaffen, in dem Mk 13, 26 unmöglich werden mußte. Der Versuch, nachzuweisen, daß im Aramäischen der Menschensohntitel nicht habe existieren können (Lietzmann, A. Meyer), wurde zu einem Mittel im Dienst der vorgefaßten Meinung, die dem liberalen Verständnis des Markusevangeliums erwuchs. Dieser Versuch mußte deshalb Hand in Hand gehen mit dem andern Mittel der Literarkritik, mit dessen Hilfe leicht die eindeutigen Menschensohnstellen, wo sich ein Titel „Menschensohn“ nicht bestreiten ließ, als unecht ausgeschieden und auf hellenistischen Boden abgeschoben[1]) werden konnten. Mit diesem Mittel konnte nötigenfalls[2]) sogar Dn 7 auf das Jahr 70 p. Chr. angesetzt werden. Wenn der Fluß verlegt werden sollte, mußte auch die Quelle verlegt werden. Mit der These vom Einfluß des Hellenismus wurde zugleich das eigentliche Problem der Menschensohnfrage „gelöst“, nämlich die eigenartige Verkettung mit den Worten vom Leiden. Schon Bousset[3]) bezeichnet die zwischen Lietzmann und Dalman ausgetragene Debatte über das Sprachliche als nicht ausschlaggebend, erkennt die eschatologische Deutung klar an und leugnet doch eine Beziehung dieser Deutung auf Jesus, indem er den Begriff der urchristlichen Dogmatik zuschiebt, obgleich er nicht leugnet, „daß vielleicht diese oder jene Menschensohnstelle aus dem Mund Jesu selbst stammen könne“. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und den Synoptikern beantwortet er im Grunde gar nicht: die Schwierigkeit sucht er dadurch zu beseitigen, daß er das „Aufkommen der Selbstbezeichnung so weit wie möglich hinausschiebt“.[4])

Trotz dieses grundlegenden Mangels, der den Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Forscher kennzeichnet, ist es ihr Verdienst, schließlich klar den Zusammenhang des Begriffs mit dem AT und dem Judentum herausgestellt zu haben (J. Weiß, Gunkel, Schweitzer). Und die religionsgeschichtliche Forschung

[1]) Wellhausen, Mc 112.

[2]) E. Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, 1911.

[3]) Bousset, Kyrios Christos 5—19. [4]) Schweitzer S. 259.

hat weitergeführt und gezeigt, daß die Alternative Menschensohn = Mensch oder Menschensohn = Messias falsch und unmöglich ist, daß eines das andere einschließt. Die Parallelen zwischen Adapa, dem „babylonischen Urmensch-Adam mit Heroencharakter"[1]), dem indo-iranischen Yama[2]), dem persischen Urmenschen Gayomard (vgl. den ersten und letzten Adam bei Paulus), dem Erlöser Anthropos in der Mythologie des Hellenismus[3]), den Adamspekulationen der frühen christlichen Gnosis, dem Ormuzd der manichäischen Texte,[4]) dem Enosh der mandäischen Theologie[5]) — beweisen, daß hier überall der Erlöser als der Mensch schlechthin erwartet wurde. Typisch ist die Auseinandersetzung R. Ottos[6]) mit Bousset und Reitzenstein, die jene Parallelisierung zum Menschensohn auf die Vorstellung von dem Allwesen Yama festlegen wollten. R. Otto weist dabei hin auf weitergreifende iranische Allgemeinvorstellungen. Tatsächlich steht bei allen aufgeführten Erlöserspekulationen im Mittelpunkt des Systems überall der „Mensch", der Urmensch. Durch diese Beobachtungen wird das Gesichtsfeld geweitet. Der Menschensohntitel der Synoptiker steht also in Beziehung zu einer Tradition, die weit über AT, NT und Judentum hinausreicht, von der aber Dn 7 selbstverständlich auch abhängig ist. Wie hängen nun aber die Menschensohnaussagen der Bibel mit dieser Tradition und wie miteinander zusammen?

Religionsgeschichtlich steht der Menschensohn = Urmenschgedanke in engem Zusammenhang mit den Äonenspekulationen,

---

[1]) A. Bertholet und Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1925, I 599. 560; W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911. 493f. 311.

[2]) O. G. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier, 1933, 231ff; vgl. O. G. Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, 1924.

[3]) R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, 81ff.

[4]) Reitzenstein-Schaeder, Studien 249ff.

[5]) Reitzenstein, Erlösungsmysterium 111ff (vgl. R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe, 1919); Reitzenstein-Schaeder, Studien 332ff; M. Lidzbarski, Ginza, Das große Buch der Mandäer, 1925, 47ff.

[6]) R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, 336ff; vgl. ähnlich E. Meyer, II 346; weitere Literatur bei Volz, Eschatologie, 190.

er bildet das Zentrum jener Geschichtsdeutung.[1]) Er lenkt den Blick auf die letzten Wurzeln aller Religion, Mythologie, Eschatologie und Moral. Es liegt im Wesen des Mythos als einem Natursymbol, daß er seine Welt, auch seine Götter vom Menschen her und auf den Menschen hin betrachtet. Die modernen Mythologien und Eschatologien eines Nietzsche oder Rosenberg erläutern den Vorgang dadurch, daß auch bei ihnen Ausgangs- und Zielpunkt in den Begriffen „Mensch" und „Menschheit" liegt. Das Gunkelsche Schema „Urzeit = Endzeit" und ebenso solche Theorien wie die von Bachofen und H. Wirth mögen als historische Thesen noch so angefochten und falsch sein: als heuristische Mittel zur Wesenserkenntnis von mythologischer Symbolik und religiöser Sprache behalten sie ihre Geltung; sie weisen auf den Ursprung aller Religionen: das Urmenschliche. Alle außerbiblischen Religionen verknüpfen mythologische Elemente mit moralischen zu gegenseitiger Ergänzung, sie behaupten die Polarität von Natur und Freiheit im Sinne einer Vergottung des Ich[2]) und lehren die Harmonie des dem Menschen gegebenen Gesetzes (in seiner Forderung und Erfüllung) mit dem Gesetz der Natur. So waren auch im Parsismus die astrologischen, naturmythologischen Lehren über den Weltverlauf verknüpft mit dem Moralismus[3]) der Urmenschlehre. Die Bibel ist als geschichtliche Größe dem Einflußbereich der Religionen nicht entnommen, auch sie enthält Naturlehre und Gesetzeslehre. Sie teilt mit dem Parsismus die Periodenlehre und die Lehre vom Urmenschen = Menschensohn. Denn auch bei der Urmenschlehre steht hinter der mythenschaffenden Phantasie der Heiden eine Realität, nämlich die Realität einer Verantwortung des Menschen als Mensch, die ihm eine besondere Stellung im Kosmos gibt.

Nun sahen wir aber[4]), daß aus der babylonisch-iranischen Periodenlehre und ihrer Geschichtsphilosophie, die auf Grund astrologischer Berechnung mißt und deutet, in der Bibel eine

---

[1]) Reitzenstein-Schaeder, Studien 206—210.

[2]) In der modernen deutschen Religion fließt ineinander der „Mythus des Blutes" und der „Mythus der freien Seele".

[3]) Reitzenstein-Schaeder, Studien 220. [4]) Vgl. oben S. 74 f.

ausdrückliche Verkündigung der Souveränität Gottes wird, der nicht in den Sternen, sondern über den Sternen waltet, der jede Berechnung unmöglich macht, weil das Ende der alten Weltperiode sein eigenstes Geheimnis bleibt. Das alttestamentliche Offenbarungswort ist unmythologisch; Gott redet nicht in den Naturgesetzen, sondern als ihr Herr. Ganz entsprechend verhält sich die Lehre der biblischen Aussagen zu dem Moralismus der außerbiblischen Urmenschlehre. Wie dort die Mythologie so wird hier der Moralismus ausgeschieden. Der Menschensohn ist hier nicht der Inbegriff einer der Menschheit innewohnenden Kraft, die im Kampf um das Gute sich bewährt hätte, das Kommen des Menschensohns ist vielmehr die Tat Gottes selbst. Die außerbiblische Urmenschlehre lehrt, daß die Erlösung aus der Menschheit komme. Die biblische „Urmenschlehre" lehrt, daß die Erlösung nicht aus der Menschheit kommen könne. Reitzensteins[1]) Satz, die iranische Theologie habe der jüdischen Theologie die Bausteine geboten, ist richtig im Blick auf das Spätjudentum. Im Blick auf die biblischen Aussagen gilt aber auch, daß diese Bausteine in einen Festungsbau eingebaut wurden, an dem die iranische Theologie selbst zu Fall kommt.

Weil innerhalb der Bibel, auch zwischen AT und NT eine nachweisbare Kontinuität besteht, ist zum Verständnis des „Menschensohn"-Begriffs die Tradition des AT viel wesentlicher als andere Traditionen, obgleich sie in diesem Zusammenhang wenig Beachtung gefunden hat. Wie der Gottesbegriff des AT eigentlich darauf verzichtet, Be-griff zu sein, und sich deutlich gegen die Verwechslung, die jeder mythologischen Bildsprache zugrunde liegt (R 1, 23), abgrenzt, so kann auch der Menschensohnbegriff seine Deutung nur erhalten von dieser Abgrenzung gegenüber allen Mythologismen aus. Greßmann weist nach,[2]) daß die messianische Auffassung des Menschensohns nicht jünger ist als Daniel, sondern älter, daß schon bei Daniel das Mythologische abgelehnt ist, wenngleich sich mythologische Züge „nicht ganz entfernen" ließen. Er spricht[3]) von einer

[1]) Reitzenstein-Schaeder, Studien 322.
[2]) Greßmann, Messias 366/7. 373. [3]) Ebd. S. 388.

„inneren Notwendigkeit, mit der aus dem wiederkehrenden David der Propheten ein himmlischer Mensch werden mußte". Dem AT ist beim Blick in die Vergangenheit und in die Zukunft der Gedanke bekannt, daß ein Mensch als der Vertreter aller Menschen auftritt, daß in einem alle gesegnet werden sollen.[1]) In den späteren Propheten findet dieser Gedanke seine volle Entfaltung. Bei Deuterojesaja ist das Ziel die Menschheit, als Mittel dazu dient die Berît mit Israel. Zunächst ist Israel als Volk der Knecht, der Same Abrahams (Js 41, 8). Die Berît wird dann aber verkörpert[2]) in dem neben dem Volk als Individuum gezeichneten „Knecht". Nach Js 53, 6 ist der Rest zu einem Nichts zusammengeschmolzen, aber an seine Stelle tritt der Knecht, der zwar nicht den Namen des Messias trägt, aber seine Funktionen, auch seine „politischen" Funktionen erfüllt.[3]) Obwohl er selbst neben dem Volke steht, wird er selbst angeredet als „Israel", er stellt das eigentliche Israel dar, er

---

[1]) Die Erwählungsgedanken des AT setzen Gott als den Herrn aller Völker voraus; in diesem Sinn ist das AT in allen seinen Teilen universalistisch. Israel ist der Repräsentant der Menschheit kraft göttlicher Erwählung. Israel ist Gottes erstgeborener Sohn (Ex 4, 22). Vom „heiligen Volk" wird geredet auf Grund des Satzes: „Die ganze Erde ist mein" (Ex 19, 5f). In dem Volk aber wird sein Stammvater geschaut, im Stammvater das Volk. In einem Individuum ist eine Gemeinschaft personifiziert. Die Berît mit Noah gilt „allem Fleisch auf Erden" (Gn 9, 17). Die Abrahamsverheißung lautet: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden" (Gn 12, 3). Abraham wird der Fels genannt, aus dem das Volk gehauen ist (Js 51, 1f). Das Wesen Jakobs ist geradezu identisch mit dem des Volks (Hos 12, 3ff), wie durchgehends der Name Israel den Stammvater und das Volk bezeichnet. Und Paulus denkt alttestamentlich, wenn er R 4, 13 Abraham als den Erben der Welt bezeichnet und wenn er in jener seltsamen Exegese G 3, 16 Christus als den einen Samen Abrahams bezeichnet. Dabei will freilich beachtet sein, daß die wesenhafte Einheit zwischen dem einzelnen Repräsentanten und der Ganzheit allein begründet ist in der Kraft göttlicher Verheißung. In der alttestamentlichen Zukunftsschau findet sich derselbe Gedanke in andern Formen. Die prophetische Gerichtspredigt sieht zunächst das ganze Volk repräsentiert in seinem „Rest". Und schon bei Jesaja wird schließlich dieser Rest in engste Verbindung gebracht mit dem „Zweig aus dem Stamm Isais". (Vgl. Js 6, 13; 11, 1; 4, 1; ähnlich Mch 2, 12f; 4, 7; 5, 1—4; Am 5, 15; 9, 8; 9, 11; Ez 37, 1. 11. 16. 22. 25f; Jr 23, 5ff; Ps 89, 28. 36.)

[2]) Js 42, 6. [3]) Vgl. Js 55, 3.

ist das personifizierte Gottesvolk (Js 49, 3). Er ist „der Messias des Exils. Aus dem wiederkehrenden David mußte ... fast mit Notwendigkeit der wiederkehrende Gottesknecht werden."[1]) Der Begriff des „Messias", als des David redivivus, wird gesprengt. „In der Gestalt des Ebed Jahve laufen alle Ideen zusammen."[2]) Er lebt nicht nur stellvertretend für Israel, sondern er verkörpert Gottes Heil bis „an der Welt Ende" (Js 49, 6). Er verwirklicht die „gute Botschaft" von Js 52, 7: „Gott ist König," Gott tritt seine Königsherrschaft an. Ein Mensch wird Stellvertreter für alle Menschen, er ist der Mensch, der Menschensohn. So sagt es der Sache nach schon Deuterojesaja, und so sagt es nun dem Begriff nach die Danielvision. Der Danielische Menschensohn steht am Ende einer Tradition, die schon im Anfang, wenigstens in nuce, dasselbe enthält wie an ihrem Ende und durch die eine enge Verwandtschaft des deuterojesajanischen und des Danielischen Messiasbildes begründet ist. Hier wie dort ist das Bild ausgeweitet zu einer universalen Verheißung, die alle Menschen und Völker erfaßt. Es spielt zwar bei Daniel die Vorstellung vom Urmenschen in irgendeiner Form herein,[3]) aber sie ist verknüpft mit der alttestamentlichen Messiaserwartung.[4]) Von einer Parallele zwischen der Danielischen Vorstellung und der Vorstellung vom Urmenschen im Parsismus kann darum zwar geredet werden, doch nur in demselben Sinn, wie sich der Absolutheitsanspruch Jahves und Babylons in Parallele setzen läßt (vgl. oben S. 82 f).[5]) Die andeutende, fast geheimnisvolle Art, in der Deuterojesaja und Daniel reden, zeigt, daß die gangbaren Begriffe nicht ausreichen. Die universale Weite der Erwartung

---

[1]) Greßmann, Messias 337. [2]) Ebd. S. 337.

[3]) Vgl. H. Gunkel, Zeitschr. f. wissensch. Theologie, 1900, 588ff; A. Bertholet, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, 1909; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, 160ff.

[4]) Bousset-Greßmann S. 267.

[5]) Aus dem Urmenschen wird im AT der Weltrichter. Der Menschensohn ist Richter im Endgericht (vgl. M. Noth, Zur Komposition des Buches Daniel, Theol. Stud. u. Krit., 1926, 149). Es ist zum rechten Verständnis von Mk 13 beachtenswert, daß bei den altt. Propheten (vgl. besonders Deutero-

greift über die Grenzen Israels hinaus. Das kommt darin zum Ausdruck, daß sie sich verbindet mit einer der verbreitetsten und umfassendsten Vorstellungen, eben der vom Urmenschen, vom „Menschen“ oder „Menschensohn“.

Diese Weite bleibt aber nun im Judentum, das den Erwählungsgedanken nationalistisch, völkisch versteht, nicht lebendig. Die herrschende Vorstellung vom Messias nennt ihn weder „Knecht“ noch „Menschensohn“. Um so bezeichnender ist es, daß in jener von der üblichen ganz abweichenden, esoterischen Lehrtradition (vgl. oben S. 69, Anm. 2) diese Gedanken erhalten bleiben. An einigen Stellen der spätjüdischen Schriften finden sich deutliche Spuren davon. In den Büchern Henoch und 4. Esra tritt die Gestalt des Menschensohns auf.[1]) Daß an einigen Stellen bei Henoch[2]) dafür der Name „Mannessohn“ steht, zeigt, daß es sich hier nicht um einen gebräuchlichen, festgeprägten Namen handelt, sondern um eine Umschreibung geheimnisvoller Art. Aber die Tatsache dieser Menschen-Mannessohn-Erwartung ist deutlich bezeugt. Und das oben Gesagte findet seine Bestätigung darin, daß die Traditionen aus Deuterojesaja und Daniel, als wäre es selbstverständlich, zusammenfließen: „in 4. Esra heißt der Messias bald ‚Mensch‘, bald ‚Knecht‘.“[3])

Es entspricht ganz der behutsamen und geheimnisvollen Art, mit der Jesus von seiner Messianität spricht, daß er den Namen „Menschensohn“ wählt. Damit knüpft er an das AT und Daniel an, nimmt er die umfassendste Verheißung wieder auf, redet er so bestimmt, daß jeder Hörende den geheimnisvollen Nachdruck in dieser Bezeichnung hören und verstehen

---

jesaja) immer wieder die Machtfrage durch Gottes Wort der Frage nach Wahrheit und Gerechtigkeit untergeordnet wird, während in der Menschenwelt umgekehrt Wahrheit und Gerechtigkeit von der Macht abhängen (vgl. unten S. 147 f). So erklärt sich die entscheidende Bedeutung des Wortes und des Gerichtes Gottes für die Welt.

[1]) Henoch 46, 2—4; 48, 3; 62, 7. 9. 14. 27; 63, 11; 69, 26. 28; 70, 1. 17; 4 Esr 13, 3; vgl. Billerbeck I 485 f.

[2]) 62, 5; 69, 28.

[3]) Greßmann, Messias, 373.

konnte, aber doch so verhüllt, wie es das „Messiasgeheimnis" erforderte.[1])

Die übliche literarkritische Ausscheidung von Mk 13, 26 ist darum nicht gerechtfertigt. Der Vers fügt sich der Reihe der übrigen synoptischen Menschensohnaussagen passend ein, während er bei der seltenen Bezeugung des Begriffs innerhalb der jüdischen Literatur auffallen müßte. Die Wiederaufnahme des Danielischen Gedankens ist nicht ein jüdischer „Gemeinplatz", sondern sie kann eher als spezifisch christlich angesehen werden. Von hier aus z. B. muß es wohl verstanden werden, wenn nach Lk 24, 26 die christliche Gemeinde dem Judentum nicht etwa ein Hängen am AT, sondern ein Nichtverstehen der wichtigsten Stellen des AT vorwarf.

Mt V. 30: Die eigenartige Kombination von Dn 7, 13 mit Zch 12, 10. 14 findet sich Apc 1, 7 wieder. Das veranlaßt Klostermann,[2]) literarische Abhängigkeit der beiden neutestamentlichen Stellen voneinander, oder Benutzung einer gemeinsamen jüdischen Quelle zu vermuten. Das ist wenig wahrscheinlich. Was für den Begriff des Menschensohns gilt, gilt auch für seine Verbindung mit Zch 12, 10ff. „Der Name des Durchbohrten wird nicht genannt;" aber „es muß notwendig der messianische König sein". Das weist Greßmann[3]) nach. Er zeigt auch, wie sehr die Parallele mit Js 53 in die Augen springt. Wieder wird das Bild des Erwarteten ausgeweitet und umschrieben. Js 53 und Zch 12 stimmen darin überein, daß sie einen getöteten Messias kennen, der wie in Dn 7 universale Herrschaft antritt. Man kann auf Grund dieser Stellen geradezu von einem „Messiasgeheimnis" im AT sprechen.[4]) Das Juden-

---

[1]) M. Kähler (Realenzyklopädie f. pr. Th. u. K., 3. Aufl., 4. Bd., 1898, 9): Es dürfte „eine verhüllende und zugleich die Aufmerksamkeit anregende Selbstbezeichnung sein."

[2]) Mt 195 (im Anschluß an Loisy II 433); ebenso Bousset, Kyrios Christos, 69 Anm. 6.

[3]) Messias 330f.

[4]) Es ist darum falsch, wenn Bleibtreu (vgl. oben S. 98 Anm. 6) seine These über den Begriff „Menschensohn" dadurch bedroht sieht, daß eine Abhängigkeit von Dn 7 angenommen wird. Seine wohlbegründete These besagt, daß Jesus in den Begriff „Menschensohn" das Geheimnis seiner Person

tum in der Zeit vor Jesus war von einem anderen Messiasideal beherrscht,[1]) während in den Synoptikern offenbar an jene Tradition des AT bewußt angeknüpft wird. Auch in J 19, 37 wird ausdrücklich Zch 12, 10 zitiert. Dabei ist, worauf Greßmann[2]) mit Recht hinweist, zu beachten, daß auch das AT im strengsten Sinn des Wortes nicht von einem leidenden Messias redet, sondern von einem zur Herrlichkeit erstandenen, der gelitten hat. Daß der Leidende einer leidenden Gemeinde das Evangelium bringt, ist neutestamentlich. Es ist der wichtigste Grundgedanke von Mk 13 Parr. „In den Augen des echten Juden konnte Jesus erst durch seine Parusie als Messias erwiesen werden."[3]) So ist Mt V. 30 zu verstehen. Der Gemeinde, die jetzt in eine Zeit des Leidens gehen muß, wird verheißen, daß einst in der Parusie sich die Identität des „Zerstochenen" mit dem Weltrichter vor den Augen aller Völker erweisen wird, die dann erschreckt den Irrtum ihres Unglaubens erkennen werden. V. 30 ist ein weiterer Beweis dafür, daß die vorhergehenden Verse des Kapitels von der geheimnisvollen Verhülltheit der Messianität reden.

Mk V. 27: Der Gedanke der Sammlung zieht sich durch alle Phasen der alttestamentlichen Theologie.[4]) Auch

---

hineingelegt habe, daß der Begriff ein Rätselwort sei, mit dem Jesus das Geheimnis seiner Person zugleich ent- und verhülle. Bleibtreu meint, es stehe mit dieser These im Widerspruch, wenn in dem Begriff auf Grund von Dn 7 eine Messiasbezeichnung gesehen werde. Das ist deshalb irrig, weil schon in Dn 7 diese „Messiasbezeichnung", mit dem „Messiasgeheimnis" umgeben, zugleich enthüllend und verhüllend war.

[1]) Vgl. die Aufstellung Billerbecks (II 292ff) zu Lk 24, 26: „Ohne in der älteren Literatur irgendwelchen Halt zu haben, taucht um 150 p. C. in der rabbinischen Literatur plötzlich die Gestalt eines Messias b. Joseph auf," der als sterbender Messias gezeichnet wird. Nach Billerbecks Urteil ist er das Produkt jüdischer Schriftgelehrsamkeit auf Grund von Zch 12. Neben ihm steht der Messias b. David, der nach Dn 7, 13 vorgestellt wird (Billerbeck III 639). Beide Stellen sind zusammengeschaut, aber auf zwei Gestalten verteilt. Daraus geht hervor, wie naheliegend die messianische Auslegung von Zch 12 wurde, wenn nur der „leidende Messias" nicht überhaupt als unmöglich galt.

[2]) Greßmann, Messias 336. [3]) Ebd. 336.

[4]) Jdc 5, 13ff (mit Recht sieht M. Buber, Das Kommende, Bd. 1, Königtum Gottes, 160ff, schon hier eine primitive Stufe der Lehre vom hei-

im übrigen klingt V. 27 so, wie es der Tradition entspricht.[1])

Lk V. 25b: Zwar wird hier nicht ausdrücklich von einer neuen Sintflut geredet. Aber es spielt eine Tradition herein, die eine lange Vorgeschichte hat und die der Gunkelschen Theorie von dem Einfluß des Urzeit-Endzeit-Schemas auf die Eschatologie entspricht. Eine Reihe alttestamentlicher Stellen redet von der Macht Gottes, die seit Schöpfung und Sintflut das Meer in seine Grenzen bannt,[2]) die es aber zur Ursache neuer Katastrophen machen kann und am Ende der Tage machen wird.[3]) Bei der Darstellung dieses Gedankens ist im AT[4]) der Einfluß fremder Mythen, vor allem alter babylonischer Traditionen, die sich bis zum Manichäismus und Mandaismus fortpflanzen, unverkennbar;[5]) dasselbe gilt für das Judentum.[6]) Freilich hat das AT das spezifisch Mythologische abgestreift, nämlich den Glauben an selbständige Naturgottheiten. So hält sich auch Lk V. 25, obwohl der Vers eine uralte, urmenschliche Erwartung ausspricht, im Rahmen biblisch-theologischer Gedanken. Er kündigt an, daß Parusie und Weltende die Auflösung des noachischen Bundes vollenden werden. — Daß sich bei Mk und Mt keine Parallele findet, ist ein Beweis dafür,

---

ligen Rest); Js 11, 12; Jr 23, 3; Js 52, 7ff; Js 56, 8; 66, 18; Zch 10, 8ff; Ps 106, 47; 2 Mcc 2, 7; vgl. Henoch 57; 4 Esr 13, 5; R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe, 1919, 24.

[1]) Vgl. oben S. 97 Anm. 8; zu Mt V. 31 vgl. Ps Sal 11, 1—3; Apc. Abr. 31; Achtzehnbittengebet 10.

[2]) Ps 33, 6; 65, 7f; 104, 5ff; Prv 8, 22ff; Job 38, 8—11; Jr 5, 22; 31, 35 u. ö.

[3]) Ps 29, 10: „Der Herr sitzt, eine Sintflut anzurichten"; Ps 93, 3f; Am 5, 8; Nah 1, 4; Hab 3, 8; Hgg 2, 6.

[4]) An das mythologische Urwesen „Rahab" erinnert: Ps 89, 10ff; Js 51, 9f; Job 26, 12f; an „Leviathan": Ps 74, 12ff; 104, 25f; Js 27, 1; Job 3, 8; 40/41; an den „Drachen": Job 7, 12; Ez 32, 2ff.

[5]) Vgl. Gunkel, besonders S. 29—90. 315—320 und 379 zu Apc 12, 1ff.

[6]) Sirach 43, 23; Stücke zu Esther 1, 4—10; Henoch 60, 7ff. 16; 4 Esr 6, 52; Gebet Manasses 2—4; Baruchapc 29, 4; vgl. Gunkel S. 47 Anm. 1; Bousset-Greßmann S. 285.

daß die Einwirkung der alttestamentlichen und apokalyptischen Traditionen nicht in der Art einer Schreibtischarbeit vorgestellt werden darf.

5. Die Worte über das Wachen.

Mk V. 28f: Feigenbaum: Wellhausen[1]) nimmt eine Hypothese von E. Schwartz[2]) auf: Schwartz streicht V. 29 und sieht hinter V. 28 eine alte urchristliche Sage. Wellhausen nimmt eine jüdische Sage an, die das Wiederausschlagen eines bestimmten, allen bekannten, dürren Feigenbaumes bei Jerusalem als Zeichen des Eintritts der Parusie bezeichnete. In Mk 11, 18 soll Jesus diese jüdische Hoffnung zurückgewiesen haben, in Mk 13, 28 soll sie christianisiert sein. Doch ist die Frage (Warum nicht von den Bäumen überhaupt?), von der Wellhausen[3]) ausgeht, deshalb unberechtigt, weil im Gegensatz zu vielen immergrünen Pflanzen in Palästina der Feigenbaum seine Blätter im Herbst abwirft und als der typische Frühlingsbaum gilt.[4]) Die Schwartzsche Vermutung bleibt ohne nähere Belege eine sehr schwankende Hypothese. Doch wird man wohl sagen dürfen, daß das Saftigwerden des Feigenbaumes als Vorzeichen des Sommers in einer bildhaften Verknüpfung mit dem Folgenden nicht so unmöglich ist, wie Jülicher[5]) es annimmt: Zwar ist die Vermutung, daß die Feige als solche allegorisch mit dem Gerichtsgedanken verbunden sei, nicht zu beweisen,[6]) aber im AT ist der dürre oder unfruchtbare Feigenbaum ein „stehendes" Bild für den Zorn und die Strafe Jahwes und für die Verödung des Landes.[7]) Andererseits wird der Feigenbaum schon frühe Zeichen für kommenden, neuen Segen Jahves: Joel 2, 22; bei Zch 3, 11 sogar in Verbindung mit

---

[1]) Mt 126.

[2]) Z. n. W. 1904, 80ff; 1909, 333; 1910, 167; 1911, 88. Aufsätze von R. Schütz und J. Löw über das „Feigengleichnis der Synoptiker", in denen die Frage behandelt wird, ob ursprünglich ein aramäisches Wortspiel dem griechischen θέρος — θύραις entsprochen habe.

[3]) Mc 113. [4]) Cant 2, 12f; E. Meyer I 115f. 127.

[5]) Jülicher S. 9 und 10.

[6]) Volz, Altert. 381 Anm. zu Am 8, 1.

[7]) Hos 2, 12; Jl 1, 7; Jl 1, 12; Hgg 2, 20; Hab 3, 17; Jr 8, 13; Js 34, 4.

dem Kommen des צֶמַח. Diese Vorstellung setzt sich dann auch im späteren Judentum fort: z. B. Joel 2, 22 hat auch später in den Erwartungen der messianischen Zeit eine Rolle gespielt.[1]) Ein sehr deutliches Beispiel ist auch die Deutung von Cant 2, 13 auf die messianische Zeit.[2]) Jedenfalls hat für den damaligen Juden *συκῆ* zweifellos zu den Bildern der messianisch-eschatologischen Erwartungen gehört.[3])

κλάδος ἁπαλός: *ἁπαλός* bezeichnet die Zartheit der eben aufbrechenden Knospen; *κλάδος* und *ἁπαλός* hatten vom AT her auch eschatologische Färbung: Ez 17, 22 stehen in einer Zukunftsweissagung die beiden Wörter יוֹנֵק und רַךְ zusammen; יוֹנֵק gibt die Septuaginta in Hos 14, 7 mit *κλάδος* wieder, und רַךְ übersetzen Aquila, Theodotion und Symmachus mit *ἁπαλός*. Aber auch davon abgesehen war für den Juden der grüne Zweig überhaupt ein Zeichen neuen Lebens, das im Judentum aus eschatologischen Zusammenhängen bekannt war.[4]) Dasselbe darf für *φύλλα* gesagt werden.

ἐγγὺς τὸ θέρος: In Palästina gibt es nur zwei Jahreszeiten[5]): Wenn die Feigenbäume ausschlagen, ist der Sommer da. Sofern man *θέρος* mit Ernte übersetzt, liegt auch hier ein eschatologisches Bild vor, das im Judentum sehr häufig war.[6]) Nun ist zwar sonst in diesen Zusammenhängen *θερισμός* ge-

---

[1]) Bacher T II 188 (bei Jose b. Chalaftha); vgl. auch P III 230.

[2]) A. Wünsche, Der Midrasch Schir Ha-Schirim, Leipzig, 1880, 72f: „Tage des Messias" (R. Nechemja); „Zeit, in welcher der Sohn Davids kommt" (R. Nehorai).

[3]) Vgl. das Bild vom Weinstock, das noch häufiger vorkommt, aber ganz parallel gedacht wird: Joel 2, 22; Zch 3, 11.

[4]) Ez 17, 6. 23; Billerbeck III 856: „Rabban Gamliel (um 90) saß und trug vor: Dereinst (in der messianischen Zeit) werden die Bäume täglich Früchte hervorbringen; denn es heißt: ‚Er wird Zweige ansetzen und Frucht bringen' Ez 17, 23; wie Zweige täglich, so auch Früchte täglich."

Joel 1, 7; Hos 14, 7; Js 53, 2: יוֹנֵק; vgl. Jr 23, 5; Zch 3, 8; 6, 12; Ez 17, 22, Vorstellung vom Lebensbaum. *τὸν καρπόν* in der Lk-Variante des westlichen Textes ist auch ein festgeprägtes Bild in der jüdischen und neutestamentlichen Eschatologie.

[5]) Jülicher S. 10.

[6]) Volz, Eschatologie 305.

bräuchlich; aber θέρος heißt auch sehr oft Ernte[1]) und wird z. B. bei Hermas[2]) für die Zeit der kommenden Seligkeit verwandt.

ἐγγύς hat schon im AT in vielen eschatologischen Zusammenhängen zahlreiche Parallelen.[3])

Lk V. 31: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: Volz[4]) hatte im Judentum zwei Bedeutungen von βασιλεία τοῦ θεοῦ (מַלְכוּת שָׁמַיִם) unterschieden:

1. die eschatologische (besonders an Dn 7 angeschlossen),
2. die „innerliche, religiös sittliche".

Zwar ist diese Scheidung in gewisser Weise durch den Sprachgebrauch gegeben, der eine präsente מַלְכוּת שָׁמַיִם für den, der das Gesetz hält, kennt.[5]) Aber diese Unterscheidung darf nicht prinzipiell und absolut durchgeführt werden. Denn schon im Judentum oder gerade dort greifen die beiden, durch den doppelten Sprachgebrauch gekennzeichneten Fragenkomplexe ineinander: Die Gesetzesfrage wird zur Eschatologie, sie ist deren Hauptwurzel. So sagt eine jüdische Auslegung zu Ps 95, 7: Gott spricht zu Israel: Obwohl ich eine feste Endzeit für eure Erlösung bestimmt habe, die gültig ist, ob ihr Buße tut oder nicht, so würde doch ein einziger Tag wahrer Buße, durch euch alle getan, die Erlösung auch vor der Zeit herbeiführen.[6]) Ein Dialog zwischen Eliezer b. Hyrkanos und Josua b. Chananja bringt diese Fragestellung zum Ausdruck[7]): Eliezer vertritt die Lehre, das Kommen der Erlösung hänge von Israels

---

[1]) Schon im klassischen Sprachgebrauch: z. B. Aischylos Perser 808; Euripides Bakchen 1025; Demosthenes 53, 21; aber auch im Hellenistischen: Plutarch Fabius 2 (θέρος σταχύων Traubenernte); Strabon 6 p. 264 (θέρος χρυσοῦν). [2]) Hermas s 4, 2f. 5.

[3]) Vgl. ἐγγὺς ἡ ἡμέρα κυρίου Joel 1, 15; Ob 15; Zph 1, 7. 14; Js 13, 6.

[4]) Eschatologie 1. Aufl. 299.

[5]) „Man kann die Herrschaft des Himmels auf sich nehmen." — „Beliebt ist die Formel: Joch der Himmelsherrschaft", vgl. „Joch des Gesetzes", Levi-Goldschmidt zu מַלְכוּת. — Vgl. auch Kittel, Wörterbuch I 571: מַלְכוּת שָׁמַיִם in der rabbinischen Literatur (K. G. Kuhn).

[6]) Bacher P I 333.

[7]) Bacher T I 144; vgl. Bacher T II 95: Wenn nur zwei Sabbate ganz vorschriftsmäßig gefeiert würden, käme bestimmt die Erlösung (Simon b. Jochai).

Buße ab, Josua aber verheißt, Gott führe sie zu der vorherbestimmten Zeit auch ohne vorhergehende Besserung Israels herbei. In dem Nebeneinander der Messiaserwartung und der unbeantworteten Gesetzesfrage liegt der Konflikt, in dem die innere Zwiespältigkeit des Judentums ihre Wurzel hat. Darum konnte auch nirgends die Erwartung des „Himmelreichs" und die des Messias, soweit sie ohne Konflikt lebendig waren, in innere Beziehung zueinander gesetzt werden. Nirgends findet sich der Gedanke, daß das Reich des Messias das Himmelreich sei oder daß er es durch sein Wirken herzubringe.[1])

Die Botschaft des Evangeliums ist von hier aus zu deuten als eine Lösung jenes Konflikts: Der Messias ist Erfüller des Gesetzes; er bringt, er verkörpert die Basileia. Man wird Lk V. 31 so verstehen dürfen als ein Wort, das sich täglich bei denen erfüllte, die es tradierten.

Mk V. 30: ἀμήν: Das jüdische und alttestamentliche אָמֵן ist eine Formel, die das bestätigt, zugibt, annimmt, was ein anderer sagt oder schwört.[2]) Im Munde Jesu ist es sehr häufig, aber wie hier in Form einer Versicherungsformel des eigenen Ausspruchs. Es darf dies als Ausdruck eines absoluten Messiasanspruchs bei Jesus angesehen werden, den nur er selbst als wahr bezeugen konnte. In diesem „Amen" ist die „ganze Christologie in nuce enthalten" (Schlier)[3]). Jesus selbst ist der einzige Gewährsmann für die Gültigkeit seiner Aussagen. In ähnlichem Sinn sagt Schlatter[4]): Hier offenbart sich Jesus als der, der auf Gottes Rede horcht.

Wer in V. 30 den Ausdruck ungeduldiger Naherwartung sieht, setzt an die Stelle des Verständnisses, das aus Mk 13 selbst zu gewinnen ist, ein jüdisches. Solche „Naherwartung", die das Ende heraufzubeschwören suchte, war der jüdischen Apokalyptik geläufig: „Die Zeiten kommen und verziehen nicht länger."[5])

---

[1]) Kittel, Wörterbuch I 573 (K. G. Kuhn).

[2]) Levi-Goldschmidt I 98; vgl. auch zum folgenden: G. Dalman S. 185 ff.

[3]) Kittel, Wörterbuch I 341: Art. ἀμήν. [4]) Mt 155.

[5]) Baruch 20, 6; vgl. Volz, Eschatologie 145.

In Mk V. 31 hört Loisy[1]) „le ton ordinaire des apocalypses; ... on peut croire, que l'écrivain apocalyptique faisait parler Dieu lui-même.“ Der Apokalyptiker hätte dann nur Worte wie etwa Js 40, 8[2]) als Vorbild.[3]) Sicherlich aber hörte kein Jude den Vers 31, ohne auch an die Tora zu denken.[4])

Mk V. 32: ἡμέρα, Zeitpunkt des eschatologischen Geschehens, z. B. schon bei Amos (1, 14) ἡμέρα πολέμου, (6, 3) ἡμέρα κακή; sehr häufig im AT: ἡμέρα τοῦ κυρίου, ebenso in den Propheten: ἐκείνη ἡ ἡμέρα.[5]) Dies setzt sich im Judentum auch später fort: „Tag Jahves“,[6]) der „jüngste Tag“,[7]) auch „Tag des Messias“.[8]) In dem Begriff ἡμέρα an sich liegt für den Juden schon dasselbe, was V. 32 und besonders V. 33 (καιρός) ausdrücken: Weil Gott die Zeit regiert, hat alles seinen Tag.[9]) „Der Heilige hat für alle Dinge Tage bestimmt.“[10]) Es ist derselbe Gedanke, der auch seinen Ausdruck findet im Bild der Wehen und ihrer Beendigung zur bestimmten Zeit. Vgl. עֵת im AT (= καιρός; in Dn 12, 1 übersetzt Theodotion mit καιρός, die Septuaginta mit ἡμέρα). — ἡμέρα drückt also wie καιρός den Zeitpunkt in der unter Gott stehenden Geschichte aus, und zwar 1. allgemein jeden Punkt in der Geschichte, 2. prägnant den End-, Zielpunkt, τὸ τέλος. Hier ist das letztere gemeint, der Jüngste Tag.

ὥρα bedeutet ganz entsprechend: 1. die Stunde Gottes innerhalb der Geschichte,[11]) 2. die „letzte“ Stunde.[12])

---

1) Marc 382.

2) Das Gras verdorrt, ... aber das Wort Gottes bleibt ewig.

3) Vgl. Billerbeck I 841ff, z. B. 845: denn gleichwie Himmel und Erde aufhören ...; Js 51, 6; 65, 17; Apc 21, 1.

4) Baruch 4, 1: ... das Gesetz, das in Ewigkeit bleibt; 4 Esr 9, 37: das Gesetz geht nicht unter; Billerbeck I 245.

5) Z. B. Am 2, 16; Js 7, 18. 20f. 23; Zch 3, 10; Mch 2, 4; Dn 12, 1; Zch 14, 7: „Und wird ein Tag sein, der dem Herrn bekannt ist, weder Tag noch Nacht“; vgl. Ps. Sal. 17, 23. 6) Volz, Eschatologie 63. 68. 93.

7) Ebd. 163. 8) Ebd. 208. 9) Ebd. 138. 10) Henoch 92, 2.

11) ὧραι καὶ ἡμέραι, Dn 12, 13; vgl. Hos 2, 9; Zch 10, 1; Dn 11, 29; Baruchapc 6, 9: „zur bestimmten Stunde ist Jerusalem preisgegeben worden“; vgl. ὥρα bei Johannes: 2, 4; 7, 30; 13, 1; 16, 4; und R 13, 11.

12) ὥρα καιροῦ (συντελείας), vgl. Dn 8, 17. 19; J 4, 21. 23; 5, 25; 12, 27; 17, 1; 1 J 2, 18; Apc 14, 7; 14, 15; 11, 13.

υἱός: Im AT findet sich ein dreifacher Gebrauch des Begriffs „Sohn Gottes":

1. im Blick auf das Volk Israel,[1])
2. im Blick auf dessen Glieder[2]) und die einzelnen Frommen,[3])
3. im Blick auf David und sein Haus.[4])

Im Judentum setzt sich die Beziehung auf David fort in einer messianischen Auslegung von Ps 2. Zwar ist „Sohn Gottes" kein geläufiger Messiasname, aber dieser Titel tritt doch hier und da auf; und wenn in den Evangelien Jesus sich selbst mit einem besonderen Nachdruck „den Sohn" nannte, dann konnte jeder Hörende ähnlich wie bei dem Titel „Menschensohn" merken, daß hier in der geheimen Art Jesu auf die Messianität hingewiesen wurde.[5]) Die Frage des Hohenpriesters in Mk 14, 61 drängt offenbar auf Enthüllung eben dieses Geheimnisses.[6]) Dem entspricht auch die Tatsache, daß diese Selbstbezeichnung Jesu nur selten und dann mit dem Hinweis auf seine Erniedrigung auftritt. Daß er wirklich **der** Sohn ist, wird erst von seiner Erhöhung aus ganz durchsichtig.[7]) Dem

---

[1]) Ex 4, 22f; vgl. Volz, Eschatologie 99.

[2]) Hos 2, 1; Ps 73, 15; vgl. Volz, Eschatologie 99. 395.

[3]) Deut 32, 19; Js 43, 6; vgl. Sap 2, 16ff; Sir 4, 10; Volz, Eschatologie 59. 86.

[4]) 2 Sm 7, 14; Ps 89, 27f.

[5]) Dalman (S. 159, 215ff) bezweifelt die messianische Auslegung von Ps 2 in vorchristlicher Zeit und glaubt deshalb, in dem Begriff „Sohn" nur den Einfluß der kirchlichen Redeweise sehen zu müssen; dagegen sprechen Stellen wie Ps Sal 17, 23ff; vgl. Billerbecks Aufstellungen (III 17. 19); Feine, Theologie 47ff; Schlatter, Geschichte des Christus, 2. Aufl. 1923, 153ff.

[6]) Vgl. dagegen: E. Norden, Agnostos Theos, 1923, 195; Wellhausen, Mc 136; Bousset, Kyrios Christos, 38.

[7]) Vgl. Mk 1, 11, das Wort bei der Taufe Jesu, das an Js 42, 1, an den „Knecht" erinnert; ähnlich Mk 9, 7. — Eine bedauerliche, aber charakteristische Umbiegung des Tatbestandes, daß in der Selbstbezeichnung „der Sohn" eine verhüllte Andeutung der Messiasbezeichnung „Gottes Sohn" vorliegt, findet sich bei Gregor von Nazianz (Schlingensiepen, S. 199; vgl. unten S. 116 Anm. 3): Er weist darauf hin, daß Jesus in unbestimmter Weise vom „Sohn" geredet habe. Vom Gottessohn sei also nicht gesagt, daß er Tag und Stunde nicht wisse.

entsprechen die Fälle, wo Jesus von Dämonischen „Sohn Gottes" genannt wird.[1]) So ist Mk V. 32 zu verstehen als eine der stärksten Bezeugungen der geheimen Messianität. Der Messias kennt den Termin des Jüngsten Tages selbst nicht! Das war für jüdische Ohren unerhört. Nannte man doch diesen Tag „Tag des Messias". Zwar regte sich auch im Judentum „eine gewisse Opposition" gegen die Berechnungen des Endes, auf die Billerbeck[2]) zu V. 32 hinweist. Aber was dieser Vers sagt, widersprach allen eschatologischen Konzeptionen des Judentums. Doch entsprach es allem, was Jesus über das Kommen des Reichs verkündet hatte. Auch hier steht Mk 13 wieder in Parallele zu Mk 8: Jesus ist Christus, aber er muß leiden; er ist der „Sohn", aber er weiß „Tag und Stunde" nicht (Mt 16, 16: „Du bist Christus, Gottes Sohn"). „Der Spruch (Mk V. 32) lehnt, auf das Ganze gesehen, alle apokalyptische Berechnung und Erforschung ab; er tut es nicht, wie das Rabbinentum es zumeist tat, aus Feindschaft gegen apokalyptische Gedanken, sondern aus eben diesen heraus; weil er in ihrem Boden wurzelt, vermag er auch ihre Grenzen zu bestimmen, weil er von der Apokalyptik, diesem Mutterboden urchristlichen Glaubens, erfüllt ist, auch die Apokalyptik zu überwinden" (Lohmeyer)[3]).

Diese vom AT und Judentum herkommende Erklärung des Sohnestitels trifft seinen eigentlichen Inhalt. Wenn

---

[1]) O. Bauernfeind (Die literarische Form des Evangeliums, Diss. Greifswald, 1915, 33f): „Die zahlreichen Fälle, in denen Jesus von Dämonen erkannt wird (als Heiliger oder als Sohn Gottes 1, 24. 34; 3, 11f; 5, 7), sind zwar formal vom Standpunkt des Zuschauers aus berichtet, aber man erhält aus der Einsamkeit, in der Jesus auch seinen Jüngern gegenüber bei Markus lange steht (vgl. Wellhausen, Einl. 44), den Eindruck, als gewönnen diese Erscheinungen bei der Heilung Dämonischer erst von rückwärts gesehen ihr Licht, als hätte damals nach der Vorstellung, zu der der Erzähler anleitet, niemand dem Rufen der Kranken Gewicht beigelegt. .... Die Gedanken richten sich häufig auf den Erhöhten."

[2]) Billerbeck IV 2, 1013ff; Bacher P I 86: „verwünscht seien die Berechner der Endzeiten!" — b. sanh. 99a: „Nur meinem Herzen habe ich es offenbart, nicht aber den Dienstengeln" (R. Simon b. Lakisch; Goldschmidt, 7. Bd., 1903, 431); Volz, Eschatologie 146.

[3]) S. 283f.

Norden[1]) auf Grund seiner formkritischen Untersuchungen zu Mt 11, 25—30 unter Berufung auf die Literarkritik Wellhausens und die philologische Arbeit Wendlings Mk 13, 32 rein hellenistisch deuten will, dann wird die Intention des Textes mißverstanden sein. Der Sohnestitel des NT wurde in der hellenistischen Welt zwar hellenistisch verstanden. Z. B. wird das Urteil des Hauptmanns unter dem Kreuze Mk 15, 39[2]) von hier aus auf einen plastischen Hintergrund gestellt. Auch der Anstoß an dem Vers 32, der dazu führte, daß er bei Lk ganz, daß bei Mt in wichtigen Handschriften das *οὐδὲ ὁ υἱός* weggelassen wurde,[3]) mag seinen Grund nicht nur im jüdischen Denken, sondern auch in den hellenistischen Vorstellungen von „Gottessöhnen" haben. Jedenfalls ist in beiden Bereichen eine Entstehung des Verses nicht denkbar. Und man wird sagen dürfen, daß jener Anstoß als Beweis für die Echtheit anzusehen ist. Es gilt, was Lohmeyer sagt[4]): „zum ersten und einzigen Male begegnet hier bei Mk der absolute Gebrauch des Wortes ‚Sohn', den hernach das vierte Evangelium reich verwendet. Es ist kaum zufällig, daß er in apokalyptischem Zusammenhange auftaucht, wie denn alle Würdebezeichnungen Jesu dieser Herkunft sind, und er ist noch weniger kritisch zu verdächtigen, denn welcher Grund wäre denkbar, daß der urchristliche Glaube seinen Herrn

---

[1]) E. Norden, Agnostos Theos, 1923, 304f; vgl. Bousset, Kyrios Christos, 53; gegen Norden: J. Weiß, Das Logion Mt 11, 25—30 in Heinrici-Festschrift, 1914, 120ff; Schniewind, Mt 147ff.

[2]) Schniewind, Mk 46.

[3]) Die alte Kirche nahm auch an dem *οὐδὲ ὁ υἱός* Anstoß (Klostermann, Mk 155); vgl. das ausführliche Referat über diesen Anstoß bei H. Schlingensiepen, Die Wunder des Neuen Testaments, 1933, 194ff: Origenes: quod nondum fuerat praedefinitum a Deo nemo poterat scire; sogar Athanasius bestreitet den offenbaren Sinn: „Wer das, was dem Tage vorangeht, angeben kann, weiß gewiß auch den Tag selbst." Hieronymus sagt: „gaudet Arius et Eunomius quasi ignorantia magistri." Basilius (ep. 236, 2) verdreht den Sinn, indem er das *εἰ μὴ ὁ πατήρ* mit *οὐδὲ ὁ υἱός* anstatt mit *οὐδείς* verbindet (Catenae 415 f). — In Hieronymus' Mt-Kommentar findet sich ein langes Referat über diese Diskussion (Streeter 594 f). — B. Weiß, Mk-Lk 205: „Die lutherische Orthodoxie half sich damit, daß Christus wohl *κατὰ κτῆσιν* allwissend gewesen sei, *κατὰ χρῆσιν* aber nicht alles in promptu gehabt habe."   [4]) S. 283.

von diesem Wissen ausschlösse? Daher darf man sagen, daß die Bezeichnung „Vater und Sohn“ nicht nur der ältesten Überlieferung, sondern auch der Verkündigung Jesu zugehört; sie ist denn ja auch die reine Folge aus der Übernahme des Menschensohntitels. Damit ergibt sich freilich das tiefsinnige Zusammentreffen, daß das Wort, das diesen Menschensohn am deutlichsten Gott unterordnet, ihn zu gleicher Zeit zum ‚Vater‘ hin erhöht.“

Die allgemeinen Ergebnisse dieses Kapitels seien zum Schluß zusammengefaßt: Mk 13 ist in allen seinen Teilen im Ausdruck und in der Sache eng verwandt mit der alttestamentlichen Tradition, nicht nur in den der „kleinen Apokalypse“ zugeschriebenen Stücken. Jedes Einzelwort verlangt vor der Behandlung aller literarkritischen Fragen die Betrachtung als Glied dieser Tradition. Aus der Verschmelzung der durch die Literarkritik getrennten Teile, wie sie der Evangelist als notwendig voraussetzt, ergibt sich, daß Mk 13 nicht aus dem Rahmen der synoptischen Evangelien herausfällt, sondern vielmehr einen Schlüssel zu ihnen bietet. Dieser Schlüssel öffnet das Verständnis für die ihnen „eigentümliche Synthese des prophetischen und danielischen Vorstellungskreises“ und „das Dominieren der danielischen Vorstellung“ (Schweitzer)[1]) innerhalb der synoptischen Botschaft als ganzer. Dieser Anschluß an das AT geschieht unter bewußter Ablehnung des Judentums in seinen maßgebenden Vertretern. Der Weg aus dem AT ins NT führt nicht in gerader Linie über das Judentum, sondern durch eine Auseinandersetzung mit dem falschen Verständnis des AT, wie es das Judentum hatte, hindurch zu einer klaren Scheidung zwischen der vergesetzlichten jüdischen Lehre und der prophetisch-christlichen Botschaft. An die Stelle der Ineinssetzung von AT und Judentum[2]) muß eine klare Trennung treten. Die Synoptiker weisen mehrfach auf „Moses

---

[1]) Gesch. 308; vgl. Feine, Theologie 22: „Besonders reich und bedeutsam sind die Benutzung ... der Psalmen und des Daniel.“ — Zu Mk 13 sagt Wellhausen (Mc 107): Mk 13 ist „nichts weniger als originell“, „enthält das wesentlich auf Daniel aufgebaute Schema“.

[2]) Vgl. z. B. K. Holl, Ges. Aufs. II, 11.

und die Propheten“ als den Weg zum Glauben hin, d. h. sie kennen wie Paulus eine „aufgedeckte Tora“ und wissen, daß sie aber auch „verdeckt“ sein kann. Die Grenze zwischen AT und Judentum ist die Grenze zwischen Glauben und Unglauben, d. h. sie wird sich vor Christus als Grenze nie in einer durch Menschen feststellbaren Weise haben ziehen lassen. Wenn auch das Ringen des Judentums ein im großen erfolgloses blieb, so war es im einzelnen nicht immer ein glaubensloses; denn das AT war vielen nicht nur Buchstabe. Die Auseinandersetzung Jesu mit seinen jüdischen Gegnern vollzog sich in den meisten Fällen in Form einer Auslegung von alttestamentlichen Schriftstellen. Beide waren sich einig in der Anerkennung des AT, trennten sich aber meist im Verständnis der Schriften. Jene Grenze wird immer fließend gewesen sein, solange die Entscheidung noch nicht so eindeutig gefordert wurde, wie es dann am Kreuz Jesu geschah. Aber diese Grenze wird im NT vorausgesetzt und sachlich festgestellt. Deshalb muß jede Exegese alttestamentlicher Zitate im NT von dieser Voraussetzung ausgehen. In der obigen Behandlung von Mk 13 sollte mit dem Begriff „Judentum“ nur diese seine gesetzliche, vom NT abgelehnte Intention getroffen sein, das historische Judentum hat dagegen vielfach versucht, diese Intention vom AT aus zu korrigieren.

Die Einheit von AT und NT ist begründet in der hier und dort gleichen Tatsache der Bezeugung des göttlichen „ἐγώ εἰμι“. Die darin liegende Exklusivität wird durch das reiche, von der Religionsgeschichte beigebrachte Material nicht widerlegt, sondern bestätigt. Und jene Einheit trat um so deutlicher hervor, je mehr die religionsgeschichtliche Forschung erkannte, wie wenig die „Einflüsse“ des Judentums und des Hellenismus im NT scharf zu trennen sind.[1]) Es wurde immer klarer die gemeinsame Wurzel im Iranischen und darüber hinaus in den Urgründen aller menschlichen Religion sichtbar. Bis in die einzelnen Begriffe hinein hat sich die innere Einheit aller mythologischen und symbolischen Religionsformen, in deren

---

[1]) Vgl. die Arbeiten Reitzensteins; auch R. Kittel, Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Alte Testament, 1924.

Mittelpunkt immer der Mensch und seine Selbstrechtfertigung steht, herausgestellt; ihr gegenüber wird durch die strikte Ablehnung alles Mythologischen in der Bibel eine klare Scheidelinie gezogen: an die Stelle der Selbstrechtfertigung tritt im NT und AT Gottes „Wort". Es gilt noch heute für das Verständnis des Verhältnisses von AT und NT, was Luther[1]) sagt: Man „scheidet gemeiniglich so, daß im Alten Testament zeitlich, im Neuen ewig Gut verheißen wird.[2]) Solch Unterscheid ist nicht genugsam, und schleußet nicht ... Wenn Gott redet, auch von einem Strohhalm, ist es dennoch ein ewig Wort." Der gemeinsame Fehler der „christlichen" Verächter des AT und der Juden ist es, daß sie sich mit jenem „Unterscheid" genügen lassen. Die Folge ist, daß jene sich daran stoßen, daß die Botschaft vom Kreuz, die allerdings jede Bindung an „zeitlich Gut" ausschließt, von einem Davidsohn und israelitischen Christus gebracht worden sein soll, daß diese sich an das „zeitlich Gut", an Jerusalem[3]) und Juda, an die Abrahamskindschaft und schließlich an sich selbst[4]) klammerten und klammern und darum das Kreuz verachten.

---

[1]) Predigt über Gn 12 (Erl. Ausg. 33, 266).

[2]) Die von Luther gemeinte Ansicht hat in moderner Zeit ihren typischen Vertreter in E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 1936.

[3]) Gamliel II. ließ eine Gebetsformel gegen die Christen verfassen, die er zum Achtzehnbittengebet fügte. Diese Formel „scheint eine Art Gesinnungsprüfung gewesen zu sein, um diejenigen zu erkennen, welche heimlich dem Judenchristentum anhingen. Denn es wurde dabei bestimmt, wer sie oder den Wunsch zur Wiederherstellung des jüdischen Staates beim öffentlichen Vorbeten verschweige, soll vom Betpult hinweggewiesen werden" (Bacher T I 88).

[4]) „Dem Gefühl der Sündhaftigkeit, welches auch die Frömmsten und Besten jener Zeit ergriffen hatte und welches die Hände der Betenden mit seiner Wucht niederdrückte, kam Eleazar (aus Modiim) mit dem Hinweis auf die Taten der Stammväter entgegen, deren Verdienst dem Wüstengeschlecht zugute kam und auch gegenwärtig die Nachkommen aufrichten könne. Vertrauen, unerschütterliches Vertrauen wollte Eleazar mit seiner Schriftauslegung dem Volke einflößen" (Bacher T I 215). Diese Sätze sind typisch für die spätjüdische Vermengung von Gottvertrauen und Selbstvertrauen.

Fünftes Kapitel.

Mk 13 als Bezeugung des Kerygma.

Mk V. 1—4: Der einmütige Bericht der Evangelisten zeigt, daß der Weg zum Leiden die klare Konsequenz des Handelns und Redens Jesu war, daß er aber bis zuletzt den Kampf gegen die „Herrlichkeitsträume" (Schlatter) der Jünger führen mußte. V. 1 bringt dies durch die Bewunderung des Tempels, an dem diese falschen Hoffnungen hängen mußten, zum Ausdruck und leitet so die Rede ein, in der sie radikal abgewehrt werden sollen. Das Wort in V. 2 redet von der Konsequenz aus dem Kampf Jesu um sein Volk. Mit dem Einzug in Jerusalem und der Tempelreinigung hat die Entscheidungsstunde begonnen. Jetzt fiel die Entscheidung. Die Weissagung widerspricht nicht, sondern entspricht der Tempelreinigung, ebenso wie die Aufhebung der Paradosis der Erfüllung des Gesetzes entspricht. Der leidende Messias erfüllt die Hoffnung auch hier nicht ohne Ankündigung der *θλῖψις*. Der Kampf der Apostel, wie wir ihn aus der Apostelgeschichte[1]) kennen, zeigt, wie es für die Juden in der Beurteilung der christlichen Gemeinde gleichzeitig um die Gesetzesfrage, um den Tempel und um den Messiasanspruch ging, und zwar schon seit dem Prozeß Jesu. So wird es auch in bewußtem Zusammenhang mit den ersten Versen unseres Kapitels stehen, wenn Matthäus einen Blick auf die Geschichte des Alten Bundes unmittelbar vorausgehen läßt.[2]) Wie die Geschichte Jesu erreicht diese jetzt ihr Telos. Der „heilige Rest" der Propheten ist im Christus allein verkörpert. Das ganze Volk ist in der Irre (Js 53, 6).

---

[1]) Act 6, 13f; 7, 48; 21, 28; 24, 6.

[2]) Mt 23, 34ff; Lukas führt im Zusammenhang mit diesem Wort weiter zu der Ankündigung der Heidenpredigt: Lk 13, 28f und Lk 13, 33ff.

Gott muß dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken. Die Zeit Jerusalems und des Tempels hat ein Ende. Cod. D stellt bei Markus das Wort aus Mk 14, 58 von dem „andern" Tempel, das auf die Auferstehung weist,[1]) hierhin. Dadurch werden die Worte über den Tempel und über die Messianität verknüpft, wie es auch dem Sinn der vorhergehenden Kapitel entspricht. Dasselbe geschieht bei der Kreuzigung und im Johanneischen Bericht bei der Tempelreinigung.[2]) Die Tempelweissagung ist begründet in der vom Volk nicht anerkannten messianischen Vollmacht.[3]) Im Evg. Petri (7, 25) ruft die Volksmenge, die dem Sterben Jesu zusieht: Vae nobis quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem. Deshalb ist die Frage, ob Jesus um der „Lästerung" des Tempels oder um seines messianischen Anspruchs willen verurteilt worden sei, falsch gestellt.[4])

Die Begrenzung des Zuhörerkreises in V. 3 entspricht der Einleitung zu den Zukunftsworten in Lk 12, 2ff Par.: „was ihr redet in den Kammern, wird man auf den Dächern predigen". In Mk 13, 1 und 2 wird wie auch in Mk 11 die messianische Exusia öffentlich bekundet; aber nun wird nur den Jüngern anvertraut, daß das Kommen des Reichs in Dienst und Liebe von Leiden, Bekennen und Kreuz untrennbar ist. Die Jünger erfahren dies als eine Botschaft für alle (Mk V. 37!), aber über der Rede liegt das „Messiasgeheimnis", und darum dürfen nur die vertrautesten Jünger Zuhörer sein.[5]) Die noch offene Frage nach der „Erfüllung" bekommt erst nach Ostern ihre ausreichende Antwort.[6]) Die Jünger scheinen V. 2 nach Analogie von Henoch 90, 28f verstanden zu haben, wo davon die Rede ist, daß der alte Tempel „zusammengepackt" wird, damit ein neuer, messianischer an seine Stelle trete. Aber nun wird der Blick von der messianischen Doxa hinweg auf die Drangsal gerichtet.

---

[1]) Wieder in Danielischer Sprache: ἄνευ χειρῶν, vgl. Dn 2, 34.

[2]) Vgl. Mk 14, 58 und 15, 29; J 2, 19.

[3]) Schniewind, Mk 142.

[4]) Vgl. Wellhausen, Mc 106, 131f; E. Meyer I 191.

[5]) Wrede S. 52, 111; vgl. Mk 4, 10; 7, 17.

[6]) Lk 24, 44ff; Act 1, 16.

Mk V. 5 und 6: Meist wird hier das erste „Zeichen" gesehen, das die Frage nach Zeichen aus V. 4 beantworten soll. Aber es ist kennzeichnend, daß sich der Begriff σημεῖον erst in V. 30 bei Mt wieder findet. Die Frage in V. 4 findet die erwartete Antwort überhaupt nicht. In Mt V. 30 besteht — wie auch in Lk V. 25, wo sich ebenfalls der Begriff findet — keine Notwendigkeit der Zeichendeutung mehr, weil dort die Offenbarung der Doxa vor aller Welt Augen sich vollzieht. Und die „σημεῖα" in Lk V. 11 fordern den Christen nicht zur Deutung auf, sind nicht apokalyptische Vorzeichen, die erfreut gebucht werden, sondern tentationes. „Eine Kollision mit der Erklärung, daß es für die Parusie keine παρατήρησις gebe, Lk 17, 20, entsteht dadurch nicht. Denn hier wird nicht der Tag des Christus verkündet, wohl aber Jerusalem vor seinem Untergang gewarnt."[1]) Die Verkennung dieser Tatsachen führt dazu, daß man in Mt V. 27, wonach Vorzeichen ausgeschlossen werden, einen Widerspruch zu Mt V. 3 sieht.[2]) Die Zukunft wird unter dem Zeichen von Versuchungen stehen. Es kommen Ereignisse, aus denen die Jünger nicht positive Schlüsse ziehen können,[3]) sondern denen gegenüber negative Entscheidung gefordert ist. Aus diesem einfachen Grunde hätten auch die Evangelisten — im Gegensatz zu ihren Exegeten — keine Antwort auf die Frage geben können, ob die Zeichen in V. 5 oder 6 oder 7[4]) anfangen sollten; diese Frage sollte ja abgelehnt werden.

V. 5 f faßt alle Gefahr zusammen: Es droht die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegenteil; der Ruf der Sünde wird locken: eritis sicut deus; das göttliche ἐγώ εἰμι im Munde der satanischen Imitatoren Gottes und seines Christus[5]) wird zum Abfall reizen. Zwar bedeutet ὄνομα im NT wohl nicht den Titel, sondern den Namen,[6]) aber der Evangelist wird beides nicht

---

[1]) Schlatter, Lk 414.

[2]) Vgl. dazu Klostermann, Mt 195.

[3]) Wellhausen, Mc 108: „V. 6 greift dem V. 21 vor und antwortet nicht auf die Frage in V. 4."

[4]) Vgl. Klostermann, Mk 149; B. Weiß, Mt 406; Schlatter, Mt 702.

[5]) Vgl. Mk 14, 62; J 8, 24. 28; 13, 19; 6, 20; 18, 5; Lk 24, 39.

[6]) ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, „unter Berufung auf mich", vgl. Mk 9, 37. 39.

getrennt wissen wollen[1]): Christus ist Jesus. Das Wort trifft also sowohl jüdische Messiasse,[2]) die sich nicht auf Jesus berufen, ihn aber ersetzen wollen, als auch sogenannte Christen oder Jesusjünger, die nicht ausdrücklich einen Messiasanspruch erheben, aber sich an Jesu Stelle rücken.[3]) So ist auch Wellhausens Frage,[4]) ob es „christliche Pseudochristi" gegeben haben könne und ob man *λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι* anders verstehen könne als: sie geben sich für mich aus, zu bejahen. Denn die Worte *ἐγώ εἰμι* treffen ja das „Luziferische" in ganz weitem Sinn.[5]) Die Geschichte erläutert das Wort am besten: Es gab seit 1900 Jahren immer wieder Menschen, die nicht nur den exklusiven Anspruch Christi preisgaben, sondern auch bewußt Jesus verdrängten, indem sie mit einem neuen *ἐγώ εἰμι* Gehör forderten, und sich doch Christen nannten.

Mk V. 7 und 8[6]): *μὴ θροεῖσθε*: Mit demselben Wort wird in 2 Th 2, 2 aufgeregter Erwartung begegnet. Der Gedankenzug ist ebenderselbe wie hier: Eine drängerische Naherwartung wird durch den Hinweis auf eine Kette von ausstehenden Ereignissen abgewehrt. Im Mittelpunkt steht die Verführung zum Abfall, vor allem durch den Antichrist (vgl. Mk 13, 14 und 2 Th 2, 3ff).

Lukas erläutert durch die Erweiterung mit dem Wort „Empörungen", d. h. (nach B. Weiß)[7]) „Ereignisse wie die französische Revolution und die sozialistischen Bewegungen der Gegenwart".

δεῖ: Vgl. Apc 1, 1. Dies ist dasselbe *δεῖ* wie in den Leidensverkündigungen (vgl. vor allem Mk 8, 31!). Wichtig

---

[1]) Gegen B. Weiß, Mt 405; Namen und Wesen sind untrennbar zusammengehörig; für die Person Jesu vgl. Mt 1, 23ff.

[2]) Vgl. Josephus ant. XX 5; bell. jud. II 13, 4; Bousset-Greßmann 254ff.

[3]) Bousset, Kyrios Christos 42.

[4]) Wellhausen, Mk 108; Klostermann, Mk 149; Schniewind, Mk 159.

[5]) Der ursprüngliche Mk-Text — *λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι* — trägt wohl diesen weiteren Sinn, während bei Matthäus — *λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ χριστός* — der Sinn verengert ist.

[6]) Vgl. Apc 6, 3ff: Der Reiter, der den Frieden von der Erde nimmt.

[7]) Mk-Lk 615.

ist auch die Parallele in der oben schon zitierten Stelle Lk 13, 33. Dieses „Muß", das vom Leiden redet, kehrt in Mk 13, 10 wieder, in dem Wort von der Evangeliumsverkündigung, vom „Zeugnis". Hier offenbart sich, was Nachfolge Christi ist: „mit der Frohbotschaft leiden" (2 Ti 1, 8; 2, 3).

Mk V. 9[1]): Der Vers vollzieht noch über Ps 119 hinaus die Einigung zwischen Zeugnis und Leiden. Es wird über das Zeugnis mehr gesagt als im AT, nicht nur: Zeugnis bringt Leiden, sondern — besonders deutlich bei Lk V. 13[2]) —: das Leiden selbst wird zum Zeugnis. Dementsprechend sind die Bedeutungen „Zeugnis für sie" und „Zeugnis gegen sie" nebeneinander sehr wohl möglich.[3]) Dasselbe Zeugnis kann Glauben oder Verstockung wirken. Deshalb ist die Ablehnung oder Verfolgung kein Grund zum Abfall, sondern ein Grund zur Freude (vgl. Lk 6, 22). Der Vers redet wie Act 9, 16 davon, daß die Jünger Christi „vor Königen und Statthaltern des Hochverrats angeklagt werden, sofern der Name Jesu als des Christos ... politisch gedeutet wird".[4]) Lukas wußte in dem zweiten Teil seines Werkes (in der Apostelgeschichte) von der Erfüllung dieser Worte zu berichten.[5])

Mk V. 10: vgl. unten S. 137.

Mk V. 11: Die „Abschiedsrede" des Mk bietet hier eine eigenartige Parallele zu den Johanneischen Worten vom Parakleten. Das Bekennen ist nur möglich im Geiste Jesu

---

1) Der Vers beginnt mit denselben Worten, mit denen in 2 J 8 vor dem Antichrist gewarnt wird.

2) Klostermann, Lk 201: „dies kann vor dem folgenden οὐν V. 14 nicht heißen: ‚es wird für euch mit dem Martyrium endigen' (J. Weiß), sondern nur: ‚es wird für euch ausgehen zu einem Zeugnis', und zwar wohl nicht ‚für eure Legalität gegen den Staat' oder ‚für eure Bekennertreue', sondern ‚für das Evangelium'."

3) Die übliche Streitfrage ist überflüssig; vgl. dazu Klostermann, Mk 149f; B. Weiß (Mk-Lk 618) sieht dagegen einen wesentlichen, sachlichen Unterschied zwischen Mk V. 9 und Lk V. 13; B. Weiß, Mt 409; ähnlich wie B. Weiß verengt H. Frhr. von Campenhausen (Die Idee des Martyriums, 1936, 24ff) den Sinn von Mk V. 9; er überzeugt aber nicht.

4) B. Weiß, Mk-Lk 617.

5) Act 24, 10; 25, 6. 23; 26, 24ff; 22, 19 (2 K 11, 24).

Christi (1 J 4, 2), des Geistbringers *κατ' ἐξοχήν*. In Lk 12, 8—12 sind die Worte vom Bekenntnis, von der Lästerung und vom Beistand des Geistes zusammengestellt. Überhaupt wird die Rede Mk 13, die auf den Ruf zur Wachsamkeit hinzielt, durch Lk 12 erläutert: Jesus verbietet das Sorgen, aber gebietet das Wachen; beides ist nicht etwa dasselbe, sondern schließt sich gegenseitig aus. Die Apostelgeschichte gibt auch hier eine Erläuterung.[1])

Mk V. 12 und 13: Das Bekennen führt zu Streit. Und zwar liegt eine besondere Anfechtung darin, daß die natürlichen Bande, z. B. der Familie, hier zurücktreten müssen.[2]) In einer Welt, wo Ordnung durch Macht,[3]) allgemeine menschliche Liebe nur durch Gesetz[4]) aufrechterhalten werden kann, wo Fortschritt immer wieder erkauft wird mit Revolution und Auflösung der Sitte,[5]) wo die „Scheinkultur" zum „wesentlichen Vehikel der Lieblosigkeit"[6]) wird, soll die Christenheit durch das Bekenntnis zum Namen des Gekreuzigten die Erfüllung des Gesetzes und die letzte bleibende Möglichkeit der Liebe im leidenden Dienst bezeugen. Deshalb wird sie in dieser Welt von allen gehaßt sein um dieses Namens willen, auch von denen, die in redlicher Absicht auf ihre Weise versuchen, die aufgelösten, natürlichen Bande zu knüpfen und zu festigen und so das Gesetz zu erfüllen. Christus selbst wird unter die „Gesetzlosen" (*ἄνομοι*, Lk 22, 37) gerechnet. Die verschiedenartigen, aber doch auf dasselbe Ziel zustrebenden Zusammenhänge, in die diese Worte (Mk V. 12) in den Evangelien eingereiht sind, zeigen, wie hier überall das gleiche Kerygma bewußt verkündigt und nicht eine Kompilation aus jüdischen und christlichen Absurditäten hergestellt wird: Matthäus stellt den Spruch in 10, 35f zwischen zwei Logien,

[1]) Act 4, 8; 6, 10; 7, 55.

[2]) Vgl. das gegenteilige jüdische Urteil: „Selbst im Falle des Götzendienstes ist die Einmütigkeit des Entschlusses, d. h. der Friede, besser als Zwiespältigkeit des Volkes" (Kittel, Groß ist der Friede, 122).

[3]) Mk 10, 42.

[4]) Mt 24, 12: *ἀγάπη τῶν πολλῶν — ἀνομία*.

[5]) Vgl. Lk 21, 9.

[6]) A. F. Chr. Vilmar, Collegium biblicum, N. T., 1. Teil, 1879, 294, zu Mt 24.

die sich in Mk 8, 38 und 34f (bei der ersten Leidensverkündigung) wiederfinden; Lk 12, 53 erinnert durch seinen Zusammenhang an die dritte Leidensverkündigung.[1]) Ähnliches gilt für V. 13b: „Gehört V. 13b nicht zur jüdischen Grundlage, so mag er an 8, 35 erinnern.“ Dies Urteil Klostermanns,[2]) das sich in entsprechender Weise auf das Verhältnis aller Teile der fiktiven jüdischen Grundlage zu Mk 8 und den Evangelien überhaupt erweitern läßt, zeigt mit Recht den größeren Rahmen neutestamentlicher Theologie. Der Begriff „Rettung“, „Heil“ bedeutet eine Wort- und Sachparallele zu Mk 8.[3])

In Mt 24, 10 schließt Matthäus den in V. 4 begonnenen Gedankenkreis: Der allgemeine Haß bewirkt bei vielen den Fall und Abfall. Notzeiten, Zeiten der Auflösung bewirken, daß irrtümliche Lehren bei der Masse leicht Glauben finden.[4]) Die Bewahrung vor dem „Ärgernis“[5]) setzt den Willen zum Kreuz voraus.

Mt V. 14: Daß die Jünger auf Palästina beschränkt werden, schließt die Universalität nicht aus. Dies Ziel wird dadurch erreicht, daß die Jünger in Palästina ausharren.

Lk V. 18: B. Weiß zieht aus dem „offenbaren Widerspruch“ zwischen V. 16f und 18 literarkritische Schlüsse und trennt beide Verse.[6]) Doch liegt in der Radikalität dieses Widerspruchs der eigentliche Gedanke dieser Verse, die auch nach Analogie von Mk 8, 35 gedeutet sein wollen.

---

[1]) Lk 12, 50; vgl. Mk 10, 29. [2]) Mk 150.

[3]) Klostermann, Mk 150: „wie 8, 35 und 10, 26 mit tieferem Sinn“; ähnlich Wohlenberg z. St.

[4]) Schlatter, Erläut. Mt 353. [5]) Vgl. Mk 9, 42; Mt 16, 23.

[6]) Mk-Lk 619; ebenso: Bußmann I 186. Der Streit zwischen der 8., von J. Weiß, und der 9., von B. Weiß herausgegebenen Auflage des Meyerschen Kommentars ist ein klassisches Zeugnis für die vielfach vergebliche Mühsal der älteren Literarkritik. Er findet an vielen Stellen Ausdruck, besonders z. B. hier: Mit Emphase stellt der Vater dem Sohn seine Meinung entgegen. Beide versuchen auf literarkritischem Wege den Widerspruch zwischen V. 16 und 18 zu beseitigen, um an die Stelle des Kerygma eine leichter zu verstehende Wahrheit zu stellen. Aber daß der scheinbare Widerspruch zwischen V. 16 und 18 gerade den ursprünglichen Sinn dieser Worte (im Sinn von Lk 12, 7. 8f — Mk 8, 31/38 — Lk 12, 31 — Lk 17, 33) anzeigen könne, erwägt weder der Vater noch der Sohn.

Mk V. 14ff[1]): Wie am Anfang und Ende der Worte über die Trübsal (V. 5f und 21f), so steht auch hier eine Warnung. Diese weist hin auf „einen, der steht, wo er nicht sein soll", auf den Bösen in Lichtgestalt. Jene „christlichen" Verse und dieser „jüdische" gehören also eng zusammen: Die Form der Weissagung ist variiert, die Sache eindeutig und einheitlich. Es ist ein Antichrist gemeint, nicht der Antichrist. Sein Bild ist nicht verfestigt. Es umfaßt „Verschiedenartiges". „Wir dürfen ein solches Wort nicht eigenmächtig näher bestimmen."[2]) Es darf vor allem nicht übersehen werden, daß durch das Danielzitat in jedem Fall der Blick zuerst auf den Tempel gerichtet war. Markus muß bei V. 14 an V. 2 gedacht haben, wie schon in V. 2 und 5 der Blick von der Erwartung der Doxa weggelenkt wurde, so wird hier die Schändung des Tempels erneut vorausgesagt, und zwar als ein Ereignis, das der Gemeinde nicht messianische Freude, sondern Trübsal bereitet. Nur aus dem Fehlurteil, Mk 13, 6ff. 14ff sei die „beste und geordnetste Weheapokalypse",[3]) konnte die Meinung entstehen, V. 2 und V. 14 vertrügen sich nicht.[4]) Die Herantragung eines zeitlichen Schemas verkehrt den Sinn in sein Gegenteil. Und inwiefern hier eine Weissagung „von der Unzerstörbarkeit des Tempels"[5]) vorliegen soll, die im Gegensatz zu V. 2 stünde, weil dort von der Zerstörung, hier von der Schändung die Rede ist,[6]) läßt sich schwer einsehen.[7])

Mk V. 14b—19[8]): Das Gebot des Fliehens schildert den Ernst des Bevorstehenden. Lk 17, 31 bietet wieder eine erläuternde Parallele (vgl. Lk 17, 18—31): Vor dem Weltende muß nicht nur der Menschensohn leiden, sondern es müssen

---

[1]) Vgl. 2 Th 2, 3f; Apc 13, 2 u. ö.; 1 J 2, 18; 2 J 7.

[2]) Schlatter, Erläut. Mt 355. [3]) Volz, Eschatologie 148.

[4]) Klostermann, Mk 147. [5]) Bousset-Greßmann S. 113 Anm. 1.

[6]) Montefiore I 297; Loisy, Marc 365.

[7]) E. Meyer (I 191) sieht in den Danielstellen, die vom „Greuel" reden, nicht nur Weissagungen der Zerstörung und Parallelen zu Jeremia und Micha, sondern auch die Begründung dafür, daß Mk 13, 2 nicht antijüdisch sei.

[8]) Zu V. 17: vgl. die Lk-Parallele Lk 23, 29; sollte hier nicht „christliche" Tradition sichtbar werden?

überall Ereignisse kommen, die an Noah und Lot erinnern und die die Flucht als einzige Möglichkeit offen lassen. Die Ablehnung des Zeugnisses bringt Verfolgung und erfordert Flucht (Mt 10, 23).[1]) Wenn auch das Danielzitat in V. 14 nur das Geschick des Tempels vor Augen hatte, so dürfen doch die folgenden Verse nicht auf Jerusalem und Judäa beschränkt werden.[2]) Denn schon Daniels Visionen reden von Weltereignissen. So macht auch die Ausweitung der Betrachtung auf „alles Fleisch" in Mk 13, 20 den universalen Blickpunkt sichtbar. Das können nicht nur Nachklänge von der Flucht der Christengemeinde nach Pella sein. Andererseits wird auch nicht gesprochen von einem Zusammentreffen von Weltende und Flucht.[3]) Aber es wird die zunehmende Trübsal, in der sich die Tage zur Plage häufen und die alle erfaßt, geschildert. Der Evangelist wird dabei keinen bestimmten Zeitpunkt ins Auge gefaßt haben. Wie Lukas an jene Parallele (17, 31) in Lk 17, 32 die Erinnerung an Lots Weib anschließt, so denkt auch Markus hier an das Gericht Gottes, das Entscheidung fordert.

V. 19b zeigt den Ernst des Kommenden: die Trübsal übersteigt alles seit der Schöpfung bisher Geschehene; das mußte für jeden, der das AT kannte, Auflösung des „noachischen Bundes" und Anfang vom Ende bedeuten (vgl. Lk 17, 27).

Mk V. 20: Die beiden Teile — Schniewind[4]) spricht von zwei Strophen —, die die Trübsal schildern, schließen mit einem Ausblick auf das „Heil": V. 13 und V. 20 σωθῆναι. Gott rettet aus dem Tod zum Leben; der Gegensatz zu σωθῆναι ist aber nicht nur der leibliche Tod, sondern das Erliegen in der Versuchung.[5])

ἐκλεκτοί: Vgl. V. 22 und 27; wie so oft im AT und NT, wenn von Gottes Absicht mit der Menschheit geredet wird, ist auch hier auf die „Erwählung" hingewiesen. Die Trübsal und Versuchung wird so groß, daß allein die Erwählung hindurchführen kann. Jede Verfolgung bringt Überraschungen:

---

[1]) Vgl. Mt 2, 13; Apc 12, 6; Act 8, 1ff; 11, 19.
[2]) Gegen Schlatter, Mt Erläut. 355ff.
[3]) Vgl. Schniewind, Mk 163.
[4]) Mk 162. [5]) Zahn, Mt 668.

Menschen, die alle für „Säulen" halten, fallen um; andere, von denen keiner es erwartet, bleiben fest. Aber für die letzteren gilt, was Paulus sagt:[1]) „Gott ist getreu, der ... macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinnt," daß sie nicht Siegerin bleibt. Die Erwählung hat zum Ziel die Vollendung der Schöpfung in der neuen Welt, die Neuschöpfung.[2])

Den Gedanken der Verkürzung der Zeit kennt die Bibel in mancherlei Formen: Der Zorn Gottes währt nur einen „kleinen Augenblick", die Anfechtung eine „kleine Zeit"; „die Zeit ist kurz", sie verliert ihr Gewicht.[3]) Der Teufel kommt, um dann wieder eine „Zeitlang" zu weichen.[4])

Lk V. 20—24: Lukas wiederholt die Andeutung über einen Antichrist nicht. An der Stelle des Danielzitats, das in erster Linie vom Tempel sprach, aber auch die Notwendigkeit der Flucht aus Jerusalem aussprach, steht bei ihm eine Wiederholung des Urteils über Jerusalem. Ebenso ist bei ihm in den folgenden Versen der Blick stärker auf Jerusalem gerichtet. Aber in V. 24 bringt er ebenso wie die Mk-Parallele zum Ausdruck, daß nicht partikularistische Spekulationen vorgetragen werden sollen, sondern das feste Wort, das den Verlauf aller Geschichte, auch der Heidengeschichte, offen läßt, weil er in Gottes Hand steht.[5]) Die Erwählung wird nicht mehr mit einem irdischen Ort verknüpft, jeder Schein irdischer Theokratie aufgehoben. Die Macht haben die Heiden. Dem Bekenntnis wird jede Machtposition entzogen.

Mk V. 21—23; Mt V. 23—28: Die Schilderung der Trübsal schließt mit der Mahnung, die wie eine Überschrift in V. 5 stand: Seht euch vor! Kurz und zusammenfassend wird der Grundgedanke der synoptischen Eschatologie mit ähnlichen Worten wie in Lk 17 wiederholt: Es kommt eine Zeit der Versuchung; aber wenn der Menschensohn ankommt, erscheint er

---

[1]) 1 K 10,13; vgl. Apc 3,10.

[2]) Wohlenberg S. 335.

[3]) Js 54, 7f; 1 P 1,6; 1 K 7,29; vgl. Js 42,14; J 16, 16; Jc 4,14; Apc 17, 10; 20, 3.

[4]) Lk 4, 13; vgl. H 2, 7.

[5]) Dn 2, 44f; 7, 18—27.

nicht so, daß man ihn nach gewissen Zeichen[1]) erst identifizieren müßte. Matthäus verdeutlicht dies mit den Worten aus der Redenquelle: Jede verfrühte, zeichensüchtige Parusieerwartung wird abgelehnt, jede Frage nach dem Wann (Mt V. 26 vgl. Lk 17, 21; Mk 13, 4ff) und Wo (Mt V. 28 vgl. Lk 17, 37) der Parusie.[2]) In Mt V. 27 wird scharf der Gegensatz hervorgehoben gegen die Zeit, wo von allen Seiten Anfechtung droht (V. 26). Am Tag der Parusie wird der Menschensohn allen Menschen offenbar werden. Das „Messiasgeheimnis" wird enthüllt sein. „Da wird der Menschensohn nicht mehr in der Niedrigkeit des Menschen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes erscheinen, sondern in himmlischer Unumschränktheit" (Schniewind)[3]). Bultmann[4]) nimmt an, daß Jesus dies Wort wie die Worte vom Menschensohn überhaupt nicht auf seine Person bezogen habe. Aber seine Beweisführung verfängt nicht recht. Er sagt[5]), man dürfe „unter keinen Umständen einfach der Auffassung der Evangelisten folgen, für die die Identität Jesu mit dem Menschensohn selbstverständlich ist, sondern man hätte das Recht dazu erst zu erweisen". Diese Forderung ist gewagt, wo ja die gesamte Überlieferung jene Identität bezeugt. Und doch kann dies Recht erwiesen werden. Zwar hat Bultmann aus dem reichen Schatz der synoptischen Menschensohnüberlieferungen wohl nur bei vier Stellen die Möglichkeit der Echtheit offen gelassen — (es sind eben die vier Logien, die auch im Sinne einer Unterscheidung Jesu vom Menschensohn verstanden werden könnten: Mk 8, 38 Parr; Mt 24, 37. 27. 37—39. 44)[6]). Aber gerade auch sie würden entstellt und mißverstanden, wenn sie vom Messiasgeheimnis gelöst werden sollten. Besonders deutlich wird das bei Mk 8, 38. Schniewind hat — wie in der gesamten Erklärung

---

[1]) Vgl. Apc 13, 13; 2 Th 2, 9f.

[2]) Es ist charakteristisch, daß sich zu Mt V. 27 keine passende jüdische Parallele finden läßt; bei der einzigen, die Billerbeck (I 954) anführt, fehlt gerade der Gedanke der plötzlichen Enthüllung, auf den Matthäus abzielt.

[3]) Mt 236. [4]) Gesch. 128. [5]) Gesch. 163.

[6]) Vgl. R. Bultmann, Reich Gottes und Menschensohn, 25f; und Bultmann, Gesch., Register.

des Markus und Matthäus — so besonders an dieser Stelle[1]) deutlich gezeigt, wie das Rätselhafte in den Evangelien sich wie ein roter Faden hindurchzieht als ein Hinweis auf das im Zentrum der Botschaft liegende Messiasgeheimnis: das „sich meiner schämen" steht jenseits aller Prophetenworte, es zielt auf das „Evangelium" und auf die anstößige, niedrige Gestalt dessen, der es bringt. — Ähnliches gilt für Mt 24, 27. Dieser Vers ist ein Aufruf zum Wachen, zu dem sich der Christus trotz seiner Niedrigkeit bevollmächtigt weiß. Es gibt keine Schicht der Überlieferung, deren Worte nicht als messianische Rätselworte zu verstehen wären.

Mk V. 24—27: In V. 23 war klar das abgeschlossen, was im Zukunftsbild die Wachsamkeit der Jünger und darum die Vorhersage forderte, nämlich die Worte über die *θλῖψις*. V. 24ff schildert den Akt, mit dem die Trübsal ihr Ende findet. Die Ordnung der alten Welt zerbricht. Die Gestirne, in denen diese Ordnung, jedes Zeitmaß und Zeitempfinden verkörpert ist, verschwinden. Es ist an mehrere Momente gedacht, die aber in einem Akt,[2]) wie ein Blitz, ohne Vorbereitung, „sofort"[3]) nach der Trübsal, „in einem Augenblick"[4]), „wie ein Fallstrick"[5]) hervorbrechen. Lukas spricht deutlich aus, daß diesem Ereignis sich niemand in der Ökumene, in der ganzen Welt entziehen kann (im Gegensatz zu *κατὰ τόπον*, Lk V. 11). Jetzt bewahrheitet sich die Treue in der Erwählung Gottes; er sammelt die Erwählten auf der ganzen Erde.[6]) Die Verborgenheit der Basileia hat ein Ende. Es offenbart sich die Frucht des Bekenntnisses. Der Menschensohn ist derselbe wie in Mk 8, 38.

Lk V. 28: Nach Klostermann[7]) ist der Vers nicht in paulinischem Sinn zu verstehen, sondern wie bei Henoch[8]) in rein endgeschichtlichem Sinn. Doch genügt die hierbei von Klostermann vorausgesetzte, rein hellenistische Deutung des Begriffs *ἀπολύτρωσις*[9]) bei Paulus nicht. Auch Paulus denkt „endgeschichtlich". Und er redet nicht selten ganz in demselben

---

1) Mk 114. 2) Zahn, Mt 671. 3) Mt 24, 29.
4) 1 K 15, 52. 5) Lk 21, 35.
6) 1 Th 4, 16; 2 Th 2, 1; Mt 8, 11; Mt 13, 47—50.
7) Lk 203. 8) 51, 2. 9) Deißmann S. 274ff.

Ton wie dieser lukanische Vers (R 8, 23; 13, 11f; Eph 4, 30; Phil. 4, 5).

Mk V. 28f: Wenn auch *συκῆ* und die Beschreibung der herannahenden Erntezeit für jeden Juden allegorisierenden Klang haben, so bleibt doch zweifellos im Sinne Jülichers das eigentliche tertium comparationis der Parabole die sichere Gewißheit, die das Ausschlagen der Bäume mit dem Sommer ebenso wie die Trübsal mit dem Advent des Christus verknüpft. Deshalb wird der Sinn bei den Kirchenvätern gerade entstellt, wenn der Zweck des Gleichnisses darin gesehen wird, daß *τὸ διάστημα* offenbart werden soll.[1]) So sagt Hilarius von einem unrichtigen Verständnis des *ἐγγύς* aus, daß zwischen dem Ausschlagen des Feigenbaums und dem Sommeranfang noch der Frühling liegt. Ebenso faßt wohl auch Wellhausen[2]) das Gleichnis falsch auf, wenn er eine für die Apokalyptik charakteristische Prolongation darin sieht, daß die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems, die ursprünglich das Ende selbst sein sollte, durch das Gleichnis als Vorzeichen bezeichnet und von dem Ende getrennt wurde. Das *ἐγγύς* der Verkündigung Jesu und der Urgemeinde, dies „Kernwort des urchristlichen Glaubens" (Lohmeyer), wollte die Erfüllung nicht prolongierend verschieben, sondern herbeibringen. Mit Recht bezieht Bultmann[3]) Mk V. 28f auf die gegenwärtige Entscheidungsstunde, auf das Hereinbrechen der Basileia im Wort Jesu. Diese „Nähe" will keinen Abstand erzeugen, sondern jeden Abstand nehmen. Es ist gemeint, was G. Kittel[4]) mit „Autobasileia" bezeichnet hat, das Hereinbrechen des Reichs im Christus und seinem Wort. In V. 28f. ist die alte Gewißheit (aus Ps 145, 18) der Nähe Gottes lebendig, aber nicht nur in Form der Aussagen apokalyptischer Erwartung, die aus der Gewiß-

---

[1]) Catenae 203. [2]) Mc 113. [3]) Jesus 30.

[4]) Die Probleme, 130; Feine, Theologie des NT, 80. — Zu V. 28 vgl. Lk 12, 54ff; bei Lk 21, 30 zeigt sich die schon mehrfach beobachtete Verwandtschaft mit Lk 12 sogar an der Gestalt des Textes: Wellhausen (Lk 119) nimmt mit Recht an, daß der Kodex D und die älteste syrische Übersetzung den ursprünglichen Text haben, während die anderen Handschriften durch 12,54 beeinflußt sind.

heit ein zweifelndes oder sicheres Drängen machte, die aus dem alten Volksglauben: Wo die Not am größten, ist Gott am nächsten, den Schluß zog, daß sich aus der Größe der Not die Nähe des Endes berechnen lasse. Weder in diesem Sinn noch im Sinne der Hoffnung eines dichterischen oder mythologischen „Stirb und werde" redet Markus an dieser Stelle; so kann er nur von der Tatsache des Kreuzes her reden im Sinne von Act 14, 22: „. . . . daß wir durch viel Trübsale müssen in das Reich Gottes gehen." Nicht ferne Zukunft, sondern der gegenwärtige Glaube ist gemeint. Hier findet dieselbe Dringlichkeit ihren Ausdruck wie in Mk 1, 15 und vor allem auch in Lk 21, 28. Diese Worte sind ganz nach Analogie von R 13, 12[1]) zu verstehen: Die Gewißheit der zukünftigen Parusie gibt Grund, in der gegenwärtigen „Nacht" zu „wandeln als am Tage". Der zukünftige Advent gibt die Gewißheit des gegenwärtigen Advent. Beides will unterschieden sein, weil es im NT unterschieden ist; und doch gibt es eines nicht ohne das andere, bedingt eines das andere. Weil das Leben des Christen eingespannt ist zwischen den Beginn dieses Kommens und das Kommen in der Doxa, darum kann er erhobenen Hauptes durch die Trübsal gehen. Es ist etwas Zusammengehöriges gemeint, wenn in Mk V. 11 die Gegenwart des Geistes und wenn hier die Nähe des Reichs verheißen wird.[2])

Mk V. 30: ἡ γενεὰ αὕτη[3]): Die übliche Übersetzung mit „Generation" ist zu eng. Aber auch die Wahl zwischen den andern Deutungen der γενεά scheint schwierig zu sein[4]): Man bezog es auf das genus hominum — aut specialiter Iudaeorum (Hieronymus) oder auf die Kirche (τῶν πιστῶν, Theophylakt,

---

[1]) 1 K 7, 29; Ph 4, 5; Apc 3, 20; Jc 5, 9.

[2]) Auch B. Weiß (Mk-Lk 624. 626 Anm.) kommt zu der unmöglichen Deutung, die die Parusie zu einem Vorzeichen der Basileia macht. Die Folge ist ein unlösbarer Widerspruch zwischen Lk V. 27 und 28. Auch hier muß bei Weiß die literarische Scheidung helfen.

[3]) Vgl. B. Weiß, Mt 422 Anm.; Mk-Lk 626 Anm.; Klostermann, Mk 154; Loisy II 436; Schniewind, Mk 167.

[4]) Die Frage, ob eine γενεά mit Heraklit und Herodot auf 30 Jahre oder mit dem späteren Sprachgebrauch auf 100 Jahre anzusetzen sei (Holtzmann S. 170), hat nur literarkritisches Interesse.

Chrysostomus). Die biblische Verwendung des Begriffs wird treffend wiedergegeben durch die Übersetzung „Geschlecht", wonach die Bedeutung schillernd ist. Die Stellen, in denen *γενεά* in der Septuaginta und im NT vorkommt, machen zunächst oft die Beziehung auf die zeitgenössische Generation der Juden oder auf das Volk der Juden überhaupt[1]) wahrscheinlich. Meistens scheinen zwar einfach die Zuhörer, das „verdrehte" Geschlecht der Ungläubigen,[2]) gemeint zu sein.[3]) Die Zuhörer Jesu sind nun aber die Juden. Am wichtigsten ist, daß *γενεά* sich in den beiden Parallelzusammenhängen zu Mk 13, nämlich Lk 17, 20—25 und Mk 8, 38—9, 1, wiederfindet (Lk 17, 25; Mk 8, 38). Dort ist zwar nicht etwa von dem zukünftigen Geschick des Judenvolkes die Rede, sondern von den Dingen, die zur Zeit der Jünger zu erwarten sind: von der Trübsal und dem Kommen des Reichs „mitten unter dem verkehrten Geschlecht". Und zweifellos lag die schwerste Anfechtung für die Jünger darin, daß Jesus durch sein eigenes Volk den Tod finden sollte. Dieser Tatbestand ging über alle Weissagungen des AT hinaus. Die Leidensverkündigungen bestätigen den Konflikt Jesu mit *seinem* Volk. Also würde Mk V. 30 dementsprechend weniger ein partikularistisches Zukunftswort für das Judenvolk sein, sondern ein Gerichtswort: Das Reich Gottes bricht nicht herein nach einer messianischen Restaurierung des Judenvolks, auch nicht nach dem Untergang des Judenvolks, sondern noch während „diese verkehrte Art" existiert. „Diese Art wird nicht vergehen, bis daß es geschehe." Damit wird das Judenvolk nicht über die andern Völker erhoben, sondern es wird auch hier die „Scheidewand" abgebrochen (Eph. 2, 14).[4]) Dem entspricht es, wenn in der christlichen Urgemeinde einerseits die positive Bezeichnung Israels als

---

[1]) Vgl. Dt 32, 5; Ps 94, 10 LXX.

[2]) Der Sprachgebrauch ähnelt etwa dem familiären Gebrauch des Wortes „Volk", das eine verachtenswerte Masse („solch ein gemeines Volk") bedeuten kann.

[3]) Lk 11, 25; Mt 11, 16; Mt 23, 36.

[4]) Vgl. die gleichen Gedanken in Mt 12, 38—42: Tempel — V. 42 (Salomo!); Abwehr des Zeichens — V. 39; *γενεά* — V. 39; Leiden — V. 40; Hereinbrechen des Reiches — V. 42.

„Volk Gottes“ auf die Gemeinde und andererseits der alttestamentlich-synoptische Gebrauch von γενεά auf die ganze Menschheit übertragen wird: γενεά in Ph 2, 15 kann nicht nur die Juden meinen; hier ist das genus hominum gemeint („mitten unter dem unschlachtigen und verkehrten Geschlecht“).

Mk 13, 30 ist oft als Beweis angeführt worden für eine „Naherwartung“ Jesu, die mit dem Kreuz oder der Lehre von der Kreuzesnachfolge sich nicht vertragen könne; nach dem Gesagten aber hängt dies Wort ganz direkt mit dem Leiden zusammen.

Ähnliches gilt für die berühmte, „lapidare“[1]) Parallelstelle Mt 10, 23. Diese von Schweitzer so oft zitierte Stelle fällt durch seine Deutung aus seinem übrigen Verständnis der Evangelien heraus; auch sie ist nur vom Peirasmos her verständlich. Ihr schlichter Sinn ist folgender: Der Menschensohn kommt nicht erst, wenn das Judenvolk gesammelt ist, sondern er kommt ohne die Sammlung des messianischen Volkes, er kommt sogar im Kampf gegen dies Volk durch Kreuz und Trübsal. Was jetzt noch als „Messiasgeheimnis“ verborgen ist, — so belehrt Jesus seine Jünger — das müßt ihr auf den Dächern predigen (Mt 10, 26). Auch in Mt 10, 23 ist das Entscheidende nicht das Wann. Der Sinn von Mt 10, 16—33 ist die Ermahnung an die Jünger, die ihnen durch Jesus zuteil werdende Wirklichkeit trotz des widersprechenden Augenscheins (vgl. Mt 10, 17—25 mit Mk 13, 9—13 und Lk 19, 11) festzuhalten, weil ihnen die schon hereinbrechende Basileia selbst die Gewähr für ihren endgültigen Sieg gibt. Entsprechend dem βλέπετε in Mk 13 steht hier: V. 17 „hütet euch“, V. 16 „seid klug“, V. 26 und 28 „fürchtet euch nicht“. Auch das Verständnis von Mt 10, 23 ist also abhängig von der Tatsache, daß in der Urgemeinde der hoffende Blick in die Zukunft ganz zusammenläuft mit der glaubenden Gewißheit der Erfüllung, die aus dem Leiden und der Auferstehung Jesu erwächst. Nur das Anbrechen der Basileia macht die Heidenpredigt möglich. Es ist kein Zufall, daß die Überlieferung der ersten Predigt an die Heiden von Jesu

---

[1]) Schweitzer S. 25.

Wirksamkeit im jüdischen Volke, von der Predigt an „das" Volk (vgl. Lk 21, 23) und von der Auferstehung redet als der Erfüllung der prophetischen Erwartung (Act 10, 39—43). Hier ist der erwartete Friedensbote, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König (Js 52, 7); hier hat Jahve seinen heiligen Arm offenbart vor den Augen aller Heiden (Js. 52, 10; vgl. Js 43, 3—10). Von hier aus hört nun auch die Beschränkung auf Israel in der Wirksamkeit Jesu auf, ein Problem zu sein: Wenn Jesus seine Jünger nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel sendet und dabei an Js 53, 6 denkt, dann heißt das, er sendet die Friedensboten aus. Diese Vollmacht kann er aber nur haben als der, der auch die deuterojesajanischen Verheißungen einer Heidenbekehrung verwirklicht. Wenn Act 10 und das Gesagte auch den Rahmen der Verkündigung Jesu überschritte, hellenistisch wäre diese Übermalung jedenfalls nicht. Schon Mt 10, 23 spricht nicht „naiv die Beschränkung der Predigt auf die Juden"[1]) aus, sondern es ist das *κηρύξαι τῷ λαῷ* (Act 10, 42) gemeint, das die Erfüllung kennzeichnet, die auch das Kommen der Heiden nach sich zieht.[2]) Mit der Verkündigung Jesu beginnt das eschatologische Geschehen. Auch das mehrfache *δεῖ παθεῖν καὶ ἐγερθῆναι* in diesen Zusammenhängen entstammt nicht einer hellenistischen Übermalung, sondern vielmehr der alttestamentlichen Tradition aus Js 53, wie sie in der Predigt Jesu ihren Platz hat, auch wenn sich kaum ausgesprochene Zitate finden. Mt 10, 23 richtet den Blick in die Zukunft. Aber ebenso wie in Mk 13, 29 wußte die Gemeinde das Wort in der Auferstehung erfüllt. Das ist der Sinn von Act 10, 44—48. Hier sah die Gemeinde die Erfüllung der alten Erwartung, die auch das Kommen der Heiden einschloß. Die Kraft der geschichtlich-wirksamen Urgemeinde lag vielleicht darin, daß sie den Anschluß der Heiden an diese Gemeinde auf Grund der Predigt als ein wunderbares, eschatologisches Geschehen ansah;[3]) für sie war die Predigt selbst ein solches Geschehen (R 10, 12—17, vgl. Js 52, 7). Wie sehr die Evangeliums-

[1]) Bultmann, Jesus 43.

[2]) Mt 2, 1—12; 3, 8—11; 12, 18; 24, 14; 24, 31; 25, 22; 26, 13; 28, 19.

[3]) Bultmann, Jesus 44.

predigt unter den Heiden mit der Botschaft vom Kreuz und der Trübsal zusammenhängt, beweisen in unserem Kapitel Mk V. 10 und Mt V. 14. In alle Welt kommt das Evangelium trotz des Kampfes mit dem „sündigen Geschlecht". — So ist Mk V. 30 auch mehr als die Variante eines in der Gemeinde gebildeten Trostwortes wegen des Ausbleibens der Parusie[1]); der Vers ist auch nicht nur Ausdruck dafür, daß Jesus seine Ideale greifbar nahe sah,[2]) vor ihm standen nicht Ideale, sondern das *δεῖ παθεῖν καὶ ἐγερθῆναι* (Mt 16, 21). Wie die Worte von dem *ἐγγύς ἐστιν* und der Basileia nur verständlich sind aus dem Gegenwärtigen, so ist auch V. 30 nur verständlich im Licht des bereits Geschehenen und Geschehenden. Matthäus wird die Verheißung 23, 39, die er zwischen die Drohung gegen Jerusalem und das Kapitel 24 stellt, ebenso wie die ganze Urgemeinde erfüllt gewußt haben;[3]) deshalb konnte er 24, 34 mit der erwartungsvollen Gewißheit, die ihm 24, 36 gebot, schreiben, während der moderne Exeget immer als ängstlicher Apologet wird erscheinen müssen, wenn er diese Tatbestände dadurch klarer zu machen sucht, daß er von einer Erfüllung redet, die teilweise geschehen sei.[4]) —

Stand V. 30 für Markus in Gegensatz zu V. 32? Sein ganzes Evangelium redet von dem, der Messias ist, obwohl er starb, weil die Gemeinde seiner Auferstehung gewiß ist; und deshalb redet es auch von dem, der kommt und kommen wird: Er ist gekommen und hatte die Exusia des Messias; aber sein Weg vollendete sich am Kreuz. Er ist auferstanden; aber objektiver Zeuge ist höchstens ein leeres Grab. Er brachte dem Glaubenden volle Macht, aber Glaube ist am wirklichsten in dem Bekenntnis des Unglaubens (Mk 9, 23 f). Er ist der Erfüller

[1]) Bultmann, Gesch. 1. Aufl. 73. [2]) Jülicher S. 8.

[3]) Das merkwürdige Ineinander von Gegenwart und Zukunft wird gerade auch daran deutlich, wie Matthäus dieses Logion in gleicher Weise hier (23, 39) und 21, 9 bringt.

[4]) Schlatter, Erläut. Mt 238; ebenso Zahn, Mt 674: nach Art der Prophetenrede ist Hauptpunkt und Anfang der Weissagung zusammengefaßt.

Auch auf die schlicht apologetisch wirkende Beseitigung des „Widerspruchs" zwischen V. 30 und 32, die den Vers 32 auf Grund von 30 einschränkt (vgl. B. Weiß, Mk-Lk 205), wird man besser verzichten.

des Gesetzes, doch nur für die Armen, die Kranken (Mk 2, 17). Er ist der Allmächtige, doch nur seine Jünger sehen die Doxa. In der Welt bleibt die „Angst", trotzdem ist die Welt überwunden. Solange dieser Äon währt, bleibt der Christus der Unsichtbare, nur dem Glauben Sichtbare und deshalb der Kommende. Aber weil er schon gekommen ist, weil die Gemeinde seiner Auferstehung gewiß ist, fällt in ihm Zukunft und Gegenwart zusammen. Die Gemeinde hat zwischen Parusie und Auferstehung Lebensmöglichkeit. Die Auferstehung macht die urchristlichen „Advents"-Gedanken verständlich. Nur von hier aus ist das Warten der Gemeinde auf den kommenden Menschensohn zu verstehen. V. 30 und 32 müssen nebeneinander stehen wie in der Kirche die Evangelienperikopen der beiden ersten Adventssonntage: Mt 21, 1ff (der Bericht vom Einzug in Jerusalem) neben Lk 21, 25ff (die Verheißung der Parusie). Kreuzesglaube ist Parusieglaube. Zum Leidensgehorsam gehört das Nichtwissen des Termins. Aber das Leiden gehört als eschatologische Drangsal zum Kommen der Gottesherrschaft. Bei dem uns so naheliegenden Mißverständnis, das in Mk V. 30 nur eine Antwort auf die Frage nach dem Wann sieht und sich damit abmüht, erfüllt sich vielleicht etwas von dem Urteil des Rabbi Jose b. Chalaftha (um 150)[1]), das man — wenn auch mit etwas verändertem Sinn — hierherstellen darf: „Wer das Ende berechnet, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt." Die Urgemeinde, die hinter unseren Versen steht, wird von diesem Urteil nicht getroffen worden sein.

Nun ist aber die Forschung stark bewegt durch die Frage, ob nicht das Zukunftsbild Jesu stark entstellt sei durch Eintragungen der Gemeinde in die vorliegenden Texte. Die Lage der Forschung in dem Problem des Verhältnisses von Zukunfts- und Gegenwartsaussagen Jesu zeichnet sich deutlich ab in dem Gespräch zwischen R. Otto und R. Bultmann.[2]) Danach scheint es nur folgende Alternative zu geben: Entweder hat Jesus die Gegenwart des Reiches Gottes als

[1]) Billerbeck IV 1015; Montefiore II 32: „What would be the good of the whole discourse."

[2]) Bultmann, Reich Gottes und Menschensohn, 14ff.

eines „Wunderdinges" verkündigt, das sich in einem numinosen Wachstumsprozeß zur Vollendung entwickelt; dann gehören die Evangelien einer „religionsgeschichtlich typischen Gattung an: sie sind hagiologischer Natur", es kann von hier aus ein neues „Leben Jesu" (im Sinn eines hellenistischen Heiligen-Bios) konstruiert werden, Jesu als des „Exorzisten", des „Wundermanns", eines „Musterexemplars eines bestimmten religionsgeschichtlichen Typus" (R. Otto). Oder er hat die nahe bevorstehende Zukunft des Reiches Gottes angekündigt und hat von da aus den Ruf zur Entscheidung laut werden lassen. Dann gehören die Evangelien den Gattungen didaktischer und prophetischer Literatur an und Jesus wollte nicht mehr sein als Prophet und Rabbi (R. Bultmann). — Sollte es nicht doch ein Tertium geben? Freilich dürfte es schwer fallen, R. Otto dem Vorwurf gegenüber zu verteidigen, den ihm Bultmann[1]) macht: er vernachlässige die „alte bodenständige palästinische Überlieferung" infolge seiner vom Hellenistischen herkommenden Betrachtungsweise. Aber kann Jesus deshalb, weil er nicht „Heiliger", „Charismatiker" im Sinne Ottos war, nicht Messias im Sinne der Evangelien gewesen sein? Auch die bestbezeugte Überlieferungsschicht jener fünf bis sechsmal überlieferten Worte und die älteste palästinische Schicht sieht in Jesus nicht nur einen Vorläufer des Reiches Gottes, nicht den, der die Entscheidung vorbereitet, sondern den, der sie bringt. Warum sollte dieser Tatsache nicht Rechnung getragen werden? Wenn schon kein Streit darüber besteht, daß Jesu Botschaft als eschatologische zu verstehen ist,[2]) sollte die Forschung sich nicht auch darüber einigen können, daß sie nun auch rein eschatologisch erfaßt sein will?[3]) Das heißt doch, daß nach Jesus nicht noch eine zweite Entscheidung fällt, sondern daß er die letzte Entscheidung bringt.

---

[1]) Bultmann, Reich Gottes und Menschensohn, 32.

[2]) Bultmann, Jesus, 114f.

[3]) Die Forschung darf nicht wählen zwischen den beiden in den letzten Jahrzehnten so oft vorgeschlagenen Deutungen: 1. Die sogenannte reine, eschatologische Deutung, wie J. Weiß und Bultmann sie verstehen, die wohl deutlich sagt, daß das Reich Gottes nahe ist, und die noch deutlicher das „noch

Die wichtigste These Bultmanns bleibt unwiderleglich: Jesus will seine eigne Person nur gewürdigt wissen, soweit er Träger des Wortes ist. Hieran soll nichts abgebrochen werden. Aber Bultmann selbst bricht etwas davon ab, wenn er Jesus den jüdischen Gedanken unterschiebt, von dem die Evangelisten nichts wissen, daß die entscheidende Gestalt im Reiche Gottes nun doch nicht der Träger des Wortes, sondern ein von ihm zu unterscheidender, erst in der Zukunft erscheinender Menschensohn sei. Sollte nicht das Verständnis Bultmanns erst dann zu seiner notwendigen Konsequenz geführt sein, wenn in dem Wort Jesu die Bezeugung des end-gültigen Wortes, der Beendigung des alten Äons und des Beginns des neuen gesehen wird? Faßt nicht Jesus als der Predigende nur in seinem Wort, nur in seinem Evangelium alle Messianität zusammen? Ist er nicht als der Bringer des Evangeliums der Bringer des Reiches Gottes und Messias?[1]) Wegen jenes „nur" muß das Reich und der Messias verborgene Gestalt haben, muß das Evangelium, muß der „Menschensohn" leiden. Es gibt wohl kaum ein Logion Jesu, an dem nicht Entscheidendes abgebrochen würde, wenn man es aus dem Zusammenhang mit den Leidensworten löste. Ein Evangelium, das sich mit der Bezeugung des Wortes begnügt, muß in diesem Äon leiden. Es würden die Worte Jesu ins Jüdische entstellt, wenn neben dem leidenden Träger des Wortes ein nicht leidender „Menschensohn" stehen sollte.

nicht" unterstreicht. 2. Die unter dem Einfluß der Schleiermacherschen oder der Ritschlschen Theologie stehende Deutung, die die reale Erwartung des kommenden Äons umdeutet zugunsten der Behauptung eines gegenwärtigen Besitzes. Typisch ist etwa E. Haupt, der in der Auseinandersetzung mit J. Weiß viel Ausgezeichnetes, bis heute noch nicht Veraltetes gesagt hat, aber dann schließlich die Basileia im Sinne Jesu als ein „Überweltliches", als einen „Complex von Ewigkeitsgütern", „ein Teilhaben am göttlichen Leben" glaubt definieren zu können (a. a. O. S. 94). — Was Jesus sagt, überbietet aber diese beiden Deutungen. Die Basileia bricht „schon" herein, Jesus ist nicht nur Prophet; aber sie ist „noch nicht" in „Doxa" gegenwärtig, nur im Worte, im nackten Worte. Aber gerade der Leidensgang Jesu, der restlose Verzicht auf das eigene Sorgen, die restlose Beugung unter den Willen Gottes bedeutet die eschatologische Wendung.

[1]) Vgl. oben S. 89.

Das Gesagte ist nicht Konstruktion, sondern Ergebnis aus der Beobachtung des Zeugnisses, das alle Schichten der Überlieferung gemeinsam haben. Bei dem berühmten Wort aus der lukanischen Quelle Lk 17, 20f, das für die Frage nach der synoptischen Eschatologie von ausschlaggebender Bedeutung ist, fällt es schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, als ob die weit verbreitete Exegese in dem Sinne: „siehe, die Basileia ist (mit einem Schlage) mitten unter euch,"[1]) sich etwas gewaltsam und unkritisch des Problems entledige. Gewiß hat dies Wort „seine Pointe allein in der Ablehnung der Vorzeichenberechnung".[2]) Aber worin hat denn diese strikte Ablehnung ihren Grund? Sie ist begründet in dem Entscheidungswort dessen, der mit diesem Rätselwort auf die geheime Macht seines Wortes hinweist. Nichts, auch nicht die Übersetzung ins Aramäische, bei der die Kopula „ist" wegfällt, beweist das Gegenteil der Tatsache, daß hier gesagt ist, daß inmitten des Kreises der Fragenden das Reich Gottes zu finden sei. Das Fragen nach der Zeit wird nicht aus der müden Resignation eines Nichtwissenden heraus abgewiesen, sondern sie wird durch das Bußwort voll ersetzt, weil das Bußwort mit der gegenwärtigen Seligpreisung verbunden ist.

Was Bultmann zu den Q-Stücken sagt, die vom Menschensohn,[3]) vom Leiden und vom Reiche Gottes reden, kann an entscheidenden Punkten nicht überzeugen:

In Mt 8, 20 vermeidet er das eschatologische Verständnis zugunsten der verallgemeinernden Auslegung, wie sie die liberalen Leben Jesu vortrugen.[4])

Zu Mt 10, 38 Par. (Mk 8, 34 Parr.) weist er[5]) daraufhin, daß *σταυρός* schon vor dem Martyrium Jesu ein traditionelles Bild für Leid und Opfer gewesen sein kann. Aber damit hebt ja das Problem erst recht an. Wenn Jesus gesandt ist „mit dem letzten, entscheidenden Wort"[6]) und wenn dies Wort nun

---

[1]) Bultmann, Jesus, 39.

[2]) Vgl. K. L. Schmidt's Aufsatz „*βασιλεία*" in Kittel, Wörterbuch, I 587.

[3]) Vgl. oben S. 130.

[4]) Bultmann, Jesus, 47. 156; Gesch. 27.

[5]) Gesch., 173. [6]) Jesus, 31.

Leiden und Opfer erfordert, kann dies Leiden etwas anderes sein als eben messianische Drangsal?

Zu Mt 10, 32 (parallel Mk 8, 38) vgl. oben S. 130f.

Zu Mt 11, 27 vgl. oben S. 116.

Wenn die in Mt 12, 28 Par.[1]) (vgl. 11, 3. 5f) bezeugte Ankunft der Gottesherrschaft, „das Ereignis", von dem Jesus redet, „nichts anderes" ist „als sein Wort,"[2]) das er „in dieser letzten Stunde, der Entscheidungsstunde"[3]) bringt, wenn er von der Stellung zu sich als dem Träger des Worts das messianische „Heil" abhängig macht,[4]) — wie soll das Heil dann doch wieder, von Jesus gelöst, an einem zukünftigen Menschensohn, an der dann erst fallenden Entscheidung des Weltrichters hängen? Fällt die Entscheidung denn nicht im Worte Jesu?

Zu Mt 13, 16f sagt Bultmann,[5]) das Wort rede zwar von der messianischen Heilszeit, spreche aber ursprünglich eine direkte Beziehung zur Person Jesu nicht aus. Wie könnte aber Jesus sein Wort zum entscheidenden Faktor der Eschatologie machen und gleichzeitig die zukünftige Seligkeit eines von ihm zu unterscheidenden Messias verkündigen? Ähnliches gilt für Mt 12, 41f,[6]) wo Bultmann die Beziehung auf die Person Jesu bestreitet.

Überhaupt ist nicht Bultmanns Polemik gegen die Bedeutung der „Heilstatsachen" als solche das, was die volle Zustimmung zu seinen Thesen hemmen dürfte, sondern die damit verbundene Entkräftung der Worte Jesu, besonders der durch die Seligpreisungen eingeleiteten Logien der Bergpredigt. Daß nur ein Rest von „echten" Jesusworten übrigbleibt, dürfte nicht Anstoß erregen, wenn nicht dieser Rest der Gefahr eines Verständnisses ausgesetzt wäre, das sich seit vielen Jahrzehnten immer aufs neue als unecht erwiesen hat, dadurch daß es die eschatologische Stellung Jesu nicht voll zur Geltung kommen ließ. Wenn die Worte Jesu aus dem messianischen Rahmen genommen werden, wird dem gegenwärtigen Zuspruch der Sündenvergebung seine alles ent-

---

1) Vgl. Jesus, 29. 2) Jesus, 197. 3) Jesus, 31.
4) Jesus, 198, zu Mt 11, 6. 5) Gesch., 114. 6) Gesch., 118.

scheidende Kraft genommen. „Niemand hat ... vom Zorne Gottes eindringlicher geredet als Jesus, und zwar gerade, indem er Gottes Gnade verkündigt. Und eben indem er den Gedanken der Gnade Gottes radikal denkt, macht er deutlich, daß Gottes Vergebung für den Menschen nur zeitliches Ereignis sein kann ...“[1]) Ist denn nicht mit diesen Sätzen schon das Messiasgeheimnis der Synoptiker gestreift?[2]) Aber sie dürfen nicht im Sinn einer Entscheidung verstanden werden, die das Gericht noch in der Zukunft sähe. Wichtig und fruchtbar ist es zwar, zu erkennen, daß Jesus den absoluten, radikalen Anspruch des Gotteswillens in seiner ganzen Intensität geltend gemacht hat. Aber es muß darüber hinaus erkannt werden, daß Jesu Auslegung des Dekalogs mehr sein will als Radikalisierung der Forderung. Ihr Ziel ist Einsicht in das Gericht. Nicht Jesus zieht den Schluß, daß wir Ehebrecher sind, den Schluß sollen wir selbst ziehen. Wir sollen lernen, daß unser Haß schon ein Gericht ist. Unter dem Haß erleide ich schon das Gericht über meine Unbußfertigkeit. Es ist nicht elfte Stunde, sondern die zwölfte Stunde hat bereits geschlagen. Im Bultmannschen[3]) Jesusverständnis scheint es doch immer wieder so, als stünde für den Hörer des Worts das Gericht noch aus. Was bedeutet absolute Intensität der Forderung? Zwar betonen Bultmann und Kittel, daß Jesus nicht ein soziales Programm predige. Klingt aber ihre Deutung nicht doch wieder an das Pathos eines Fichte oder eines Tolstoi an? Die verborgene Messianität gibt den Reden Jesu erst die Unausweichlichkeit. Oder: indem seine Worte als unausweichliche erkannt werden, wird er als der Menschensohn-Weltrichter erkannt, der alle Auswege abschneidet.

Diese End-Gültigkeit liegt in Jesu Gnadenbotschaft, in der gegenwärtigen Selig-Preisung. Nur so wird jedes Spielen

---

[1]) Bultmann, Jesus, 186.

[2]) In den folgenden Sätzen sind neben Schniewinds Auslegung zu Mt 5—7 Gedanken aus Kollegstunden H. J. Iwands verwandt, z. T. in wörtlicher Wiedergabe.

[3]) Vgl. auch G. Kittel, „Probleme“ und in Zeitschr. f. syst. Theol. 1924: „Ethik des Judentums und die Bergpredigt.“

mit ethischen Bankerotterklärungen ausgeschlossen. Auch der schärfste Rigorismus wird zum Ausweg, der abgeschnitten werden muß, „auf daß aller Mund verstopft werde". Es erscheint viel bitterer, einäugig oder lahm ins Himmelreich zu gehen, als zu sagen: „Die Freiheit und das Himmelreich gewinnen keine Halben." Die unter der Gnadenbotschaft stehende Anbietung der Buße ist der einzige Ausweg, der als Möglichkeit bleibt. Jesus „setzt zugleich die Unausweichlichkeit des Gerichtes und die Tatsächlichkeit eines neuen Tuns."[1]) Das neue Tun hat seine Wurzel nur im Hören. Wer hört, schickt sich in die ihm verbliebenen Möglichkeiten, er lernt an Jesu Wort den Segen der äußeren Ordnungen (Ehe, Staat) schätzen als einen Schutz derer, die sich selbst zu schwach wissen. Er ist dankbar, wenn er bewahrt bleibt vor dem „facinus" (von facere), vor dem uns angeborenen phantastischen, idealistischen Zukunftsstreben, das über Gott hinaus will.[2]) Er hört den Heilsruf als Gegenwart mitten in dem „sündigen Geschlecht". Er, der Sünder, darf, wie er ist, ans Werk gehen. Wer sich an den Worten Jesu nicht schämt, ist selig, für ihn ist die letzte Entscheidung gefallen. Jesus kündigt nicht nur an, er proklamiert: Selig sind, die das Wort hören. Es ist schwer, die Grenze klar zu erkennen, die die Bultmannsche Deutung von dem Verständnis etwa der Religiös-Sozialen trennen soll.

Dem entspricht nun weiter, was Bultmann über den Tod Jesu sagt[3]): „Mit einer Schar begeisterter Anhänger scheint er in Jerusalem eingezogen zu sein; alle waren voll Jubels und der Gewißheit: jetzt bricht die Gottesherrschaft an, — ähnlich wie jene Schar, die der ägyptische Prophet nach Jerusalem führen wollte . . . Jesus zog in Jerusalem ein, er besetzte, wie es scheint, mit den Seinen den Tempel, um die heilige Stätte von allem Unrat zu reinigen für die kommende Gottesherrschaft." Das ist beinahe ebensowenig in einem Gesamtverständnis mit den besten Überlieferungen in Einklang zu bringen wie das, was A. Schweitzer über den Tod Jesu sagt.

[1]) Schniewind, Mt 58.

[2]) Vgl. auch H. J. Iwand, Die Predigt des Gesetzes, Evang. Theologie 1934, Heft 2, S. 76. [3]) Jesus, 29f.

Die Berichte sind nur verständlich im Zusammenhang mit den Nachrichten vom Bringer der eschatologischen Freudenbotschaft, mit der die wichtigste Entscheidung über alle eschatologischen Ereignisse fällt und deren Wahrheit sich im Leiden erweist. Wenn Jesus wirklich „ähnlich wie jene Schar" in Jerusalem eingezogen wäre, wie hätte er dann — ganz im Unterschied nicht nur von jenen Messiasprätendenten, sondern auch von dem Messiaspropheten — das Wort, das Evangelium als den entscheidenden Faktor bezeichnen können? Neben dem, der die Makarismen gesprochen hat, dürfte keine zweite Gestalt als „Menschensohn" der Zukunft Raum haben.

Sollte nicht einzig jene Anschauung möglich sein, wie Bultmann selbst[1]) sie mit einem Zitat Wredes — mit Wrede „sehr vorsichtig" — zum Ausdruck bringt: „‚Trotzdem wäre es in gewisser Beziehung m. E. wohl denkbar, daß auch seine Predigt gelegentlich, freilich nur gelegentlich, unter jenen Gesichtspunkt der gegenwärtigen Gottesherrschaft träte', nämlich sofern ... die frohe Botschaft als ein Anbruch der messianischen Zeit gelten kann". „Gelegentlich", das hieße doch, dann, wenn das Evangelium als Entscheidungswort in seiner Einzigartigkeit, in seinem Verzicht auf Konkurrenz mit Weltmächten, d. h. in seinem Leidenscharakter, erkannt wurde. Sollte nicht in dieser Richtung das Verständnis des „Messiasgeheimnisses" liegen? Wurde Wrede nicht vielleicht nur durch einen falschen, orthodoxen Widerstand gegen seine richtigen Erkenntnisse in seiner Meinung versteift und daran gehindert, in dieser Richtung weiterzuschreiten?

Nicht nur die Evangelientradition weist dorthin, sondern auch die Kette alttestamentlicher Überlieferung. Das kann hier nur gestreift, muß aber erwähnt werden. Deuterojesaja ist als Beispiel kennzeichnend.[2]) In nuce liegt dieser Gedanke der Alleingenugsamkeit des göttlichen Wortes in jedem Stück des AT.

---

[1]) Reich Gottes und Menschensohn, 16.

[2]) Das gilt nicht nur für Kap. 53. Das ganze Buch zeigt, daß alle alttestamentliche, eschatologische Erwartung (Vollendung des Volkes Gottes, des Menschen überhaupt und schließlich die Erneuerung der ganzen Welt).

Von Deuterojesaja aus kann schließlich auch ein Zugang gebahnt werden zum Verständnis der Frage, ob Jesus schon in der Generation seiner Zeitgenossen die Parusie erwartet habe. Die naheliegendste und von den meisten Auslegern bejahte Exegese von Mk 13, 30; 9, 1[1]) und Mt 10, 23 läßt es als höchst wahrscheinlich vermuten. Was besagt diese Tatsache? Sie hat ihre Parallele darin, daß mit gleicher oder noch größerer Wahrscheinlichkeit Deuterojesaja seine Predigt, die Rückkehr aus Babel, die Predigt Zions an die Heiden, das Auftreten des „Messias des Exils" in der Gestalt des Knechts und die Welterneuerung zeitlich in eins geschaut hat. Der Grund für diese Schau ist bei ihm mit Händen zu greifen: Der Stein, der die Lawine der Welterneuerung ins Rollen bringt, ist die Predigt selbst.[2]) Weil aber Deuterojesaja

---

anfängt mit dem Worte: „... ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt ..., um den Himmel aufs neue auszuspannen und die Erde neu zu gründen und zu Zion zu sprechen ..." (Jes. 51, 16). Wenn Gott seinem Volk das Evangelium gibt, bedeutet das den Beginn der Welterneuerung (Js 40, 9: Zion, du Freudenbotin; vgl. 52, 7: Gott ist König!). In Js 40, 1—9 häufen sich die Begriffe des „Redens", „Predigens" (Stimme, Prediger, Mund, sprechen, Wort); vgl. B. Duhm, Israels Propheten, 2. Aufl. 1922, und O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament, Beihefte zur Zeitschrift f. altt. Wissensch. 1934.

[1]) Vgl. Schniewind, Mk 115.

[2]) Man hat mit Recht das Trostbuch des Deuterojesaja mit der Apokalypse verglichen, weil es eine Vision von großartigen Bildern ist. Die meisten dieser Bilder haben als Schauplatz das Forum vor dem Richterstuhl Gottes. Alle Völker, die ganze Welt ist vorgeladen (41, 1. 21f; 43, 9; 49, 1). Nun wird die Rechtsfrage gestellt: Wer hat recht, Gott oder der Mensch? Wer ist צַדִּיק? Wer ist wahr, hat Wahrheit? „Alle Völker ... mögen ihre Zeugen herzubringen, um sich zu rechtfertigen" (43, 9). Das Ziel ist, daß alle Knie sich beugen, alle Zungen schwören: In Jahwe habe ich Gerechtigkeit (צְדָקוֹת = Rechtfertigungs- und Heilstaten; es gibt im AT keine Abstrakta in unserem Sinn). Aber die Welt wird sich freiwillig beugen, da Gott ja nicht zwingen wird: Er läßt durch den Träger des Wortes und der Verheißung (Knecht, Israel) Zeugnis ablegen und dadurch die Völker von der Wahrheit überführen (40, 21; 41, 27). Freilich ist dies ein seltsames Zeugnis: (keine literarkritische Kunst kann die so oft unverstandene, gründlich mißverstandene, herrliche Stelle 43, 10 beseitigen!) Gott erwählt seine Zeugen dazu, daß sie zuerst selbst einmal glauben lernen. Der Bote selbst ist blind und taub (42, 18). Darum erreicht

das Erwachen des Wortes wahrnimmt, weil die Predigt lebendig wird, darum hat er die Gewißheit, daß mit dem Gnadenwort vor dem Thron Gottes die Rechtsfrage entschieden, die wichtigste Entscheidung also gefallen und der Weg zur Welterneuerung frei geworden ist. Mag unter den Völkern die Machtfrage der Wahrheits- und Rechtsfrage übergeordnet sein, Gott stellt ihnen gegenüber nur die Wahrheits- und Rechtsfrage, weil er alle Macht, und zwar gerechte Macht schon hat. Weil die Wahrheitsfrage durch die Verheißung der Freudenbotschaft entschieden ist, zweifelt der Prophet nicht, daß jetzt die Welt wieder in ihren paradiesischen Zustand zurückkehren wird (51, 3; 54, 12; 55, 12f; 40, 3f; 41, 17f). Die Ereignisse haben das Bild des Deuterojesaja gesprengt und doch in der seltsamsten Weise erfüllt. Wer möchte sagen, er hätte sich geirrt, nachdem das Volk Israel aus Babel zurückgekehrt, das Zeugnis der tauben Knechte von dem leidenden Knecht vollendet, das Evangelium zu den Völkern getragen und die von ihm gestellte

---

die Botschaft des Buchs ihren Gipfel in der Gestalt des Wortträgers, des Knechts, der sein Wesen darin hat, daß er der nichtgeglaubten Botschaft doch Glauben verschafft, daß er, der gerechte Knecht, durch seine Erkenntnis den vielen zur Gerechtigkeit verhilft (Js 53, 1. 11; 42, 49). Die Heiden müssen verstummen, weil sie diesem Zeugnis nichts entgegensetzen können. „Keiner ist dagewesen, der es verkündigt hätte, damit wir sagen könnten: צַדִּיק“ (41, 26. 22; 43, 9; 44, 7). Zur Erlösung bedarf es nur des Wortes. Keine Waffenkunst der Feinde vermag diesem Zeugnis zu widerstehen (54, 16f), Gott der Schöpfer der Waffenschmiede gibt seinem Knecht als Schwert nur seinen Mund (49, 2). Der Hintergrund für die Betonung des Satzes, daß Kyros es ist, der Babel besiegen wird (41, 2f; 44, 28ff, 45, 1: Kyros, der Gesalbte, der Messias), ist wohl der Unglaube des Volkes dem Worte gegenüber, das Volk möchte selbst das Schwert in die Hand bekommen (40, 27ff). In der Beschränkung auf das Wort liegt das Geheimnis des verborgenen Gottes (45, 15).

Das Wort ist nun aber nicht ein leeres, inhaltloses Wort. Sein reicher Inhalt bedeutet „Trost“ (40, 1ff; 49, 13; 51, 3. 19), „Erbarmung“ (49, 10. 13. 15; 54, 8. 10; 55, 7), „Sündenvergebung“ (43, 24f; 44, 22; 53, 5f). Die Gewißheit kommt aber nicht aus der Erkenntnis und Verkündigung dieser Wortinhalte als zeitloser Wahrheiten, sondern aus der Erwartung des Knechts, der nun auch „das Wort findet“, das rechte Wort zur rechten Zeit, der den glimmenden Docht nicht auslöscht, der eine gelehrte Zunge hat, mit dem Müden zur rechten Zeit zu reden (50, 4; 42, 3).

Frage nach der Wahrheit vor Gott, nach der δικαιοσύνη θεοῦ, sein Zeugnis von der Lösung dieser Frage durch die Welt gewandert ist? Wenn erst heute — oder noch heute — die Auseinandersetzung der geistigen Mächte und der Kampf der Völker nicht wenig berührt ist von der Frage nach der Wahrheit und Notwendigkeit der Vergebungsbotschaft, — ist das ein Beweis gegen oder für Deuterojesaja?

Entsprechendes gilt für Jesus. Er war fest überzeugt und hat mit Nachdruck gelehrt, daß die Umgestaltung der Welt in erster Linie abhängig sei von der Frage des Gerichtes Gottes. Er hat seine Jünger gesammelt durch die Botschaft, daß die Welt vollendet werde durch das Wort von der Sündenvergebung, allein durch dies Wort. Und in der Betonung dieses „allein“ hat er die Weissagung des Deuterojesaja zu ihrer letzten Konsequenz geführt. Weil es unter dem Menschengeschlecht heißt: „Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,“ hat nicht nur der Messias leidende Gestalt, sondern auch sein Evangelium. Um seinet= und des Evangeliums willen muß der Jünger und Nachfolger sich selbst verleugnen und das Leben verlieren, aber eben darin wird er sein Leben finden. Stellen wie Mk 10, 30 machen deutlich, wie sicher es ist, daß das „Leben“, welches im Wort geschenkt wird, als Realität des neuen, zukünftigen Äons zu denken ist. Der Ruf zum Glauben an das Evangelium kennzeichnet die Zeit der Erfüllung, das Nahen des Reiches Gottes (Mk 1, 15). Mit jenem Finden des Lebens (vgl. auch Lk 21, 19; Mt 10, 22), dem Nahen der Basileia, sind nicht platonische Größen gemeint, sondern eine reale neue Welt. So gewiß die Zeit des Leidens bevorsteht, so gewiß ist sie schon der Anfang vom Ende, so gewiß bricht das Reich Gottes herein, seine Herrlichkeit und Kraft werden etliche aus den Zuhörern Jesu noch schauen. Weil die Schuldfrage entschieden ist, ist auch schon die Machtfrage entschieden,[1]) (Mk 8, 34—9, 1). So gewiß der Christus es selbst als eine Versuchung tragen muß, daß er bei der ungläubigen Genea so

---

[1]) K. Heim, Jesus der Weltvollender, 1937, 40ff: „Schuldfrage und Machtfrage.“

lange aushalten muß (Mk 9, 19), so gewiß bedeutet dies Aushalten eschatologische Besiegung der Dämonen. Weil er in der Versuchung auf die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit verzichtet, weil dadurch die Rechtsfrage zugunsten Gottes entschieden ist, muß auch die Brotfrage schweigen. Zwar wird nicht der Ernst der Predigt und die Fülle ihres Inhalts aus einer drängend postulierten Naherwartung gefolgert, wohl aber wird die neue Welt als vor der Türe stehend geschaut, weil ja das bereits verkündigte Evangelium der wichtigste Faktor aller eschatologischen Ereignisse ist. — Der schlichte Bibelleser wird bei den Zukunftsweissagungen Jesu und der alttestamentlichen Propheten immer aufs neue und wie von selbst zu Deutungen hingeführt, wie sie etwa in dem schönen Vergleich J. A. Bengels zum Ausdruck kommen: So wie der Maler einer Landschaft auf der Ebene seiner Leinwand in perspektivischer Verkürzung die fernsten Hügel, die ihm das Auge nahe bringt, neben die nächsten Objekte im Vordergrund malt, so tritt dem Auge des Propheten die Zukunft nahe. Aber damit ist der Anstoß nicht beseitigt, daß nach den uns geläufigen Begriffen einige prophetische Aussagen nur als Irrtümer bezeichnet werden können. Der Anstoß, der in der „naiven" Zuversicht dieser Aussagen liegt, wird bleiben, ebenso wie der Anstoß an der „Naivität" der anthropomorphen Redeweise des AT über Gott bleiben wird. Aber man hat längst erkannt, daß in dieser Redeweise oft gerade dort sehr tiefe Erkenntnisse stecken, wo sie die Kreise des wohlgeschliffenen Denkens moderner Europäer stören. Das gilt auch für die Naivität der Naherwartung. Wie dort wird auch hier, weil von Gott her gedacht wird, das Schema unseres Denkens schlechterdings gesprengt. Die betreffenden Aussagen müssen in den größeren Rahmen der neutestamentlichen Gedanken gestellt werden. Wenn, wie es K. Heim im Kolleg oft ausgedrückt hat, in Jesus sich die beiden Äonen übereinander- und ineinandergeschoben haben, dann ist damit gesagt, daß nach neutestamentlichem Denken in jedem Fall die Parusie in drohender Nähe ist, daß sie heute oder morgen kommt. Die Gemeinde des NT wußte es nicht anders zu denken und zu sagen, als daß sie behauptete, sie lebe in den

„letzten Tagen“. Wie lange dieser Äon auch noch dauern mochte, der Kairos war in jedem Fall „συνεσταλμένος“, d. h. „zusammengeschrumpft“, zusammengedrängt (1 K 7, 25). Wenn die Nähe des neuen Äons verkündet wurde, dann ging es dabei um Dinge, die über alle Kategorien unseres Denkens hinausgehen. Man wird sich fragen müssen, welches Gewicht in einem Denken, in dem der Begriff einer „zusammengeschrumpften“ Zeit Raum hat, jener „Irrtum“ haben kann. Wie schwer fällt es uns, Worte wie 1 K 10, 11 nachzudenken und auszudenken, wo doch wohl von einem Aneinanderstoßen der beiden Äonen geredet sein soll! Die moderne Diskussion dieser Dinge verschließt sich oft schon in der Fragestellung das Verständnis des NT. Wenn uns, die wir zu abstrahieren gewohnt sind, schon die Kategorien ausgehen zur Beschreibung der eschatologischen Erwartung, wievielmehr mußte es bei der anschaulichen Denk- und Redeweise des NT naheliegen, aus dem Satz: „Der Herr, der diesen Äon und seine Zeit aufheben wird, ist nahe,“ auch den andern Satz zu formen: „Der letzte Tag ist nahe.“ Wo der Glaube herrschte, daß die Mächte des Kosmos der Herrschaft Christi bereits unterworfen sind, da war der Gedanke an die Möglichkeit und Nähe der Parusie schon gestreift und mußte sich geltend machen. Man muß jene „naive“ Zuversicht verstehen als ein Zeugnis dafür, daß dort, wo Gott nahe kommt, unsere Anschauungsformen in den Angeln, um die sie sich drehen, gelockert werden. Wer den Zorn Gottes fühlt, ist nicht geneigt, zu glauben, daß die Anoche Gottes über der Welt ihr noch länger als einige letzte Jahre, noch länger als eine Generation Lebensmöglichkeit schenken könnte. Alles, was philosophische Kritik über die Anschauungsform der Zeit sagen kann, ist nur ein Abglanz von dem, was die biblischen Sätze dort sagen, wo sie ernst genommen werden. „Ein Tag ist vor dem Herrn wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag“ (2. Petr. 3, 8; vgl. Ps. 90, 4: 1000 Jahre sind vor dir wie eine Nachtwache). „Die Knaben sollen 100 Jahre alt sterben“, „ehe sie rufen, will ich antworten“, so heißt es in Js 65, 20. 24 von der neuen Erde. Diese Maßverschiebungen sind ebenso unbeholfen und großartig zugleich wie die primitiven Maß-

verschiebungen auf Grünewaldschen Gemälden. Man wird auch von hier aus nicht nur eine Fehlentwicklung darin sehen, daß in der Kirchengeschichte immer, wenn das Evangelium lebendig wurde, auch die eschatologischen Hoffnungen sich kräftig regten. Es ist, wie ein Prediger es gelegentlich gesagt haben soll: „In den Zeiten der Kirchengeschichte, in denen die Hoffnung auf die Nähe des Reichs und seines Offenbarwerdens lebendig war, da war das Reich auch wirklich näher als in andern Zeiten. Wenn der erhöhte Herr Jesus Großes mit seiner Gemeinde beabsichtigt, dann sagen seine Jünger: Der Jüngste Tag ist nahe!"

Auch den Aposteln war die Parusie nicht eine ferne Möglichkeit, sie lag ihrer Predigt sehr nahe.[1]) Aber gerade weil die

[1]) Was die Mathematik ahnt in ihren Rechnungen mit imaginären und irrationalen Größen, mit unvorstellbaren Dimensionen, ist hier verborgene Realität. — Auch hinter Luthers Naherwartung und seinen Worten vom Antichrist steht der Gedanke an eine völlige Aufhebung der Anschauungsform der Zeit: „Es sind zweierlei Ansehen: einis fur Gott, das ander fur der Welt. So ist auch dieß Leben und jenis Leben zweierlei: dieß Leben kann jenis nicht sein ... Dieß Leben ist nu, essen, trinken, schlafen, däuen, Kinder zeugen etc., da gehet es alles nach der Zahl, Stunden, Tag und Jahr nach einander. Wenn du nu jenis Leben willt ansehen, mußt du den Lauf des gegenwärtigen Lebens gar aus dem Sinn schlagen, darfst nicht denken, daß du es also zählen konntist; da wirds alles ein Tag sein, eine Stunde, ein Augenblick. Weil nu fur Gottis Angesicht keine Rechnung der Zeit ist ... Darumb ist ihm der erst Mensch, Adam, eben so nahe, als der zum letzten wird geboren werden vorm jüngsten Tage. Denn Gott siehet nicht die Zeit nach der Länge, sondern nach der Quer. Als, wenn du einen langen Baum, der fur dir liegt, uber quer ansiehest, so kannst du beide Ort und Ecken zugleich ins Gesicht fassen. Das kannst du nicht thun, wenn du ihn nach der Länge ansiehest. Wir konnen durch unsere Vernunft die Zeit nicht anders ansehen, denn nach der Läng, mussen anfahen, zu zählen von Adam, ein Jahr nach dem andern, ... Fur Gott aber ist es alles auf einem Haufen ... Wenn aber der erst Mensch am jüngsten Tag auffstehet, wird er meinen, er sei kaum eine Stunde da gelegen." Erl. Ausgabe, 52, 268f: aus der Schrift „Die ander Epistel S. Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt." Ein ähnliches Bild findet sich in einer Lutherpredigt über Mt 9, 18ff (Erl. Ausg. 14 [2. Aufl.], 364): „Und was wir nach der Zeit ansehen und messen, als ein sehr lange ausgezogene Meßschnur, das siehet er alles, als auf einem Kleuel zusammen gewunden, und also beide, des letzten und ersten Menschen Tod und Leben, ihm nicht mehr denn ein Augenblick ist."

„letzten Tage" begonnen hatten, erübrigte sich eine Diskussion über den letzten Tag. 2 Th 2, 2 (daß ihr euch nicht bewegen lasset, ... als sei der Tag des Herrn da) paßt gut neben 2 Th 2, 7 (es regt sich bereits). Die Apostel waren der Zukunft gegenüber nicht festgelegt, sie waren für alles offen, was Gott bringen konnte. Dazu waren sie von Jesus angeleitet.

Mk V. 31: οἱ λόγοι μου hat seine Parallele in Mk 8, 38, Lk 6, 47 und im Johanneischen „Logos" (jedenfalls im Johanneischen „ὁ ἐμὸς λόγος"). Bultmann[1]) findet V. 31 die Sicherheit der Weissagung ausgedrückt (er faßt also das „λόγοι μου" anders auf und bezieht es speziell auf die vorhergehenden Worte); dementsprechend sieht er in dem Vers eine christliche Bildung. Der Vers wird auch als Wort des Messias ganz deutlich; er ist nicht eine Versicherung zu V. 30, sondern er sagt im Grunde dasselbe wie V. 28—30: Gerade dann, wenn die Vergänglichkeit des Vergänglichen zutage tritt, erweist sich Jesu Wort als wahr; wenn Himmel und Erde vergehen, bleibt das Wort als Bürgschaft für das Reich Gottes. Die Worte des Christus haben göttlichen Charakter, sie sind lebendig und unvergänglich. Jesus beansprucht für seine Worte, was der Jude von Gottes Worten sagte.[2]) Diese Vollmacht des Christus kann aber nur da sein, wo auch das Gesetz seine Erfüllung findet. So wird auch die Verwandtschaft mit Mt 5, 18 klar (vgl. die Parallele in Lk 16, 15ff). Das christliche Kerygma knüpft an den jüdischen Gedanken[3]) vom ewigen Wert der Tora wieder an: Lk 16, 17. Man hat dieses starke Wort als unechte Zutat verstehen wollen,[4]) als solle damit der „antijüdische Klang" in den echten Worten Jesu (V. 15f!) von einem späteren Judaisten gründlich entkräftet werden. Aber der Sinn ist doch wohl ein anderer: V. 15 und 16 sind nicht antijüdisch im Sinne einer liberalen Gesetzesbekämpfung. Niemand hat das Gesetz mehr ernst genommen als Jesus. Lk 16, 15 fordert in verschärftem Maße Gesetzeserfüllung, V. 16 redet

---

[1]) Bultmann, Gesch. 130. [2]) Schlatter, Mt 713.

[3]) Eine Reihe von Parallelstellen bei Billerbeck I 244; z. B. Aggadoth Bereschith 75: „Ein Jod von dir wird in Ewigkeit nicht vergehen."

[4]) Jülicher S. 632.

von der einzigen Möglichkeit der Erfüllung, vom Reich Gottes. Ähnlich ist Mt 5 zu verstehen. Es wird ein Fehlverständnis sein, wenn Holtzmann[1]) annimmt, die Verse Mt 5, 17f redeten von der Erneuerung der Gesinnung innerhalb der Gemeinde, innerhalb der Gemeinde werde das Judentum überwunden, werde das Gesetz zugunsten der Gesinnung beiseitegetan, aber nach außen hin zeige sich Jesus als echter Jude und lasse dem Gesetz seine Gültigkeit. So ist der Sinn entstellt. Vielmehr entspricht Mt 5, 18 auch den übrigen anerkennenden Worten Jesu über die alttestamentliche Tradition und das Gesetz und sagt mit dem *ἕως ἂν πάντα γένηται* dasselbe wie R 3, 31: *νόμον ἱστάνομεν.*[2]) Aber das NT korrigiert den Gedanken vom ewigen Wert der Tora. In Mt 5, 18 ist von einer Grenze[3]) für die Macht des Gesetzes die Rede; das Judentum kannte eine solche noch nicht. Doch Paulus redet von dieser Grenze, R 10, 4: *τέλος γὰρ νόμου Χριστός.* Das, was über diesen Äon hinausragt, ist nicht der Nomos, sondern der Christus, seine *λόγοι.* Ein spätes Wort des Judentums[4]) faßt die schwankenden Hoffnungen folgendermaßen zusammen: „Messias, der Sohn Davids, kommt nur in einer Zeit, die durchaus fromm, oder in einer solchen, die durchaus schuldbeladen ist." Das erste erhoffte man, das zweite ahnte und fürchtete man zitternd: Wen konnte dann der Messias in sein Reich berufen? Und nun verkündet Mt 5, 18: Der Messias ist da, und zwar wirklich als der strenge Richter. Mk 13, 31 aber sagt: Das Endgültige ist nicht der Nomos, sondern die Worte des Christus, die die Basileia bringen, obwohl dieser eine Zeit findet, die „durchaus schuldbeladen" ist. Der radikale Richter sagt (Mt 5, 3): „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn die Basileia der Himmel ist ihr." Dachten auch

---

[1]) Holtzmann S. 207.

[2]) Loisy (I 565f) lehnt diese Auslegung des zweiten *ἕως*-Satzes ab: „car la Loi est observée sans doute assez rigoureusement par les pharisiens." Doch meint Mt 5, 20 gerade das Gegenteil.

[3]) Anders Holtzmann (207): „Der ganze Zusammenhang läßt nichts weniger erwarten, als eine Erklärung über eine bald etwa offenbar werdende Endlichkeit des Gesetzes."

[4]) Bacher P I 333 (Rabbi Jochanan † 279).

die Evangelisten so weit, wo doch in Mk 13 vom Gesetz gar nicht die Rede ist? Ursprünglich hatte das Logion Mk V. 31 wohl sicher seinen Sinn in dieser Parallelität zu Worten wie Mt 5, 18. Vielleicht ist es zwar nur ad vocem *παρέρχεσθαι* an seine Stelle gekommen; dann war dies aber auch nur möglich, wenn der Verfasser von Mk 13 im Messias das Telos des Gesetzes sah. V. 31 mußte allerdings für jeden, der in jüdischem Denken stand, ein unerhörter Trost sein, aber nicht anders, als es V. 30 und 29 war (vgl. Wellhausen,[1]) der hier ein „Trostwort" sieht); alle diese Worte haben ihren Sinn in dem einen: *ἐγγύς ἐστιν.*

Mk V. 32: Dieser Vers zeigt dasselbe wie das ganze Kapitel: nämlich was es heißt, der Geschichte Gottes gehorchen. Im Munde Jesu und im Zusammenhang mit V. 29—31 wird das, was auch das Judentum sagte, erst wirklich qualifiziert: „Wer die Zeit drängt, den verdrängt die Zeit." „. . . voll Lob gegen den Höchsten, um der Wunder willen, die er zu seiner Zeit wirkt: er regiert ja die Stunden und was in den Stunden geschieht."[2]) Der neue Äon ist zeitlos, er hat jedenfalls eine andere Form des Seins an Stelle der Zeit[3]); darum entzieht er sich der zeitlichen Berechnung. Das Ende kommt erst, wenn die Zeiten voll sind.

V. 32 ist also wohl gerade nicht Ausdruck für „ein unsicheres Gefühl"[4]), das sich im Gegensatz zu der Stimmung in V. 30 schon eingeschlichen hätte; es sei denn, man meinte das „unsichere Gefühl", von dem das „sehet zu" und „wachet" redet (vgl. 1 Th 5, 1; 5, 4; Mt 25, 13).

Während V. 32 auf V. 27 bezogen werden muß, dessen Verheißung auch für die Gemeinde noch in dunkler Zukunft lag, ist V. 28ff von dem Bewußtsein der Gemeinde aus zu verstehen, daß der neue Äon doch schon im Anbrechen sei. „Ostern bedeutet, daß die eschatologische Hoffnung erfüllt ist."[5]) Ebenso wie nun aber aus V. 28 die Hoffnung auf das sichtbare

---

[1]) Mc 113.

[2]) Berachoth 7a, b (Levi-Goldschmidt IV 589); 4 Esr 13, 57f.

[3]) Volz, Eschatologie 335. 407. [4]) E. Meyer I 126.

[5]) J. Schniewind in „Ges. Aufsätze" von Adolf Schneider, S. IX.

Ende dieses Äons nicht weggedacht werden kann, weil beide Gedanken untrennbar zusammengehören, so hat in V. 32 sicher auch der andere, schon dem Judentum vertraute Gedanke mitgeklungen, der durch das „sehet zu" erst seinen tiefsten Sinn erhält: „Jeder Mensch hat seinen Tag";[1]) vgl. J 17, 1: Die Stunde ist gekommen; J 5, 25: Es kommt die Stunde und ist schon jetzt.

Mk V. 33ff: Eine ausführliche Exegese der folgenden Verse ist in diesem Zusammenhang nicht mehr nötig. Das praktische Ziel der ganzen Rede, das hier sichtbar wird, schließt sich als Abschluß harmonisch an. Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Worte,[2]) die den Ruf zur Wachsamkeit bei den verschiedenen Evangelisten laut werden lassen, beweist, daß dieses Kernstück des ganzen Kapitels, die Ermahnung zum standhaften Glauben auch in der Trübsal, fest in der Tradition verankert war. Die übliche Deutung dieser letzten Verse, wonach sie eine völlig andere Tendenz zum Ausdruck bringen als der vorhergehende Hauptteil der Rede, ist eine hypothetische Konstruktion, die hinter den Evangelisten zurückgehen will, um zu Jesus zu stoßen; sie entfernt sich dabei aber weit von der offenkundigen Absicht des Evangelisten. Wer sich das Verständnis für die „Autobasileia" versagt, kommt zu dem Urteil, die Erwartung werde durch die Verknüpfung mit der Leidensbotschaft „gleichsam moralisiert".[3]) Der Evangelist wird jedenfalls nicht der Meinung gewesen sein, das Kreuz sei der Ausdruck moralisierter Eschatologie.

Mk 13 ist ein beredtes Zeugnis der urchristlichen,[4]) hoffenden Erwartung und ihres gewissen Glaubens: Ihr Glaube beruhte auf der Verheißung: Ich komme zu euch; ihre Hoffnung gipfelte in der Bitte: Ja, komm Herr Jesu!

---

[1]) Slav. Henoch 55, 1.

[2]) Dasselbe gilt noch mehr für den Schluß des Kapitels bei Lukas und für die ganze Rede Mt 24—25.

[3]) Vgl. Klostermann, Mk 153.

[4]) Hölscher bestreitet die Einheitlichkeit in der urchristlichen Predigt. So bleibt ihm zur Erklärung der engen Verwandtschaft zwischen Mk 13 und den Thessalonicherbriefen nur die Annahme literarischer Abhängigkeit.

Schluß.

Das eigentliche Ziel der vorliegenden Arbeit war die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Mk 13 zu dem Gesamtbild aller synoptischen resp. neutestamentlichen Aussagen über die Eschatologie. Als Ergebnis hat sich herausgestellt: Mk 13 — als die hervorragendste Darstellung der synoptischen Eschatologie überhaupt — führt zu einem Bild der eschatologischen Botschaft, in dem diese Darstellung unentbehrlich wird, ein Bild, das von dem weithin üblichen sehr stark abweicht und das dem sehr nahekommt, was die Johanneischen Abschiedsreden sagen. Das starke Hervortreten des Gedankens der „θλῖψις" macht die Theorie von der berechnenden Naherwartung in der Urgemeinde deshalb unmöglich, weil zweifellos „θλῖψις" nur im Zusammenhang mit der Leidensgeschichte richtig exegesiert werden kann. Mag die Gewißheit der nahen und gegenwärtigen Erlösung, die Erwartung der Parusie, das Gebet um das baldige Kommen noch so lebendig gewesen sein, — die Berechnung hätte der Predigt widersprochen, d. h. der Predigt vom Leiden, vom Kreuz, vom Gekreuzigten. Und diese Predigt vom Gekreuzigten war immer und überall das einzige Kerygma.

In der Tatsache dieses Kerygma liegt auch die Antwort auf die Frage, die oben zunächst unbeantwortet blieb: die Frage nach der historischen „Echtheit". Das Kerygma ist Kerygma vom Gekreuzigten. Zum Kerygma gehört wesentlich ein Stück Historie, nämlich der „Komplex" der Überlieferung vom historischen, gekreuzigten Jesus. Ein Kerygma vom Gekreuzigten ist aber nicht eine Idee, es ist unerfindlich. Obwohl die Form dieser Überlieferung historischer Relativität unterworfen ist, trägt dies Kerygma mit bleibender Deutlichkeit

eine Wahrheit in sich, die entweder überzeugt oder „verstockt". Deshalb ist diese Wahrheit unabhängig von dem jeweiligen Stand der forschenden Frage nach der „Echtheit".

Der Weg, den die exegetische Wissenschaft gehen muß, ist von Dibelius dadurch angedeutet worden, daß er die zweite Auflage seines Buches um den Abschnitt „Die Leidensgeschichte" erweitert und den Abschnitt „Form und Geschichte" jetzt überschrieben hat: „Form, Geschichte und Theologie."

Vielleicht ist es so, daß die „kirchliche" Exegese trotz ihres orthodoxen, dogmatischen Fehlansatzes häufig den historischen Tatbeständen näherkam als viele sogenannte historische Versuche, — sofern die kirchliche Dogmatik nicht mehr zu sagen suchte als das, was ihr die Apostel gegeben hatten.

Daß die „Echtheit" auch dieser Kirche immer wieder — oft mit Recht — angezweifelt und angefochten werden konnte und mußte, gehört mit zu der Anfechtung, von der Mk 13 selbst redet, mit zu der Verborgenheit der Basileia in der Kirche. Mk 13 ruft zur Entscheidung zwischen Christus und Antichrist; das Kapitel spricht selbst dem Streit um seinen Inhalt das Urteil, am deutlichsten dort, wo eine „christliche" Deutung diese Worte des Christus als nichtchristlich ausgibt. Die Grundparadoxie des Kapitels, eine Möglichkeit des Lebens zwischen Kreuz und Parusie, war und ist der christlichen Gemeinde kein Rätsel. So singt sie:

„Wohlan, so führ uns allzugleich
zum Teil am L e i d e n und am R e i c h!"

Lebenslauf

Friedrich Busch, geb. 30. November 1909 als Sohn des Pfarrers Dr. Wilhelm Busch in Frankfurt a. M. Ostern 1916—19 Souchay-Mittelschule, 1919—28 Kaiser-Wilhelms-Gymnasium in Frankfurt a. M. Nach der Reifeprüfung Theologiestudium in Tübingen (Ostern 1928 bis Ostern 1930), Königsberg (Ostern 1930 bis Ostern 1931) und Bonn (Ostern 1931 bis Herbst 1932). Herbst 1932 erste theologische Prüfung. Herbst 1932 bis Ostern 1933 als Vikar in Rheydt (Rhld.). Von Ostern 1933 an am Kirchlichen Auslandsseminar in Ilsenburg (Harz), zuerst als Adjunkt, später als theologischer Lehrer. Frühjahr 1935 zweite theologische Prüfung.

BS 3559 .9 .Bu2	Busch Zum verstä ndnis der synoptischen eschatologie ... 1254230
NOV 9 - 1950	O. Robbins Q
	A. H. Keller Q